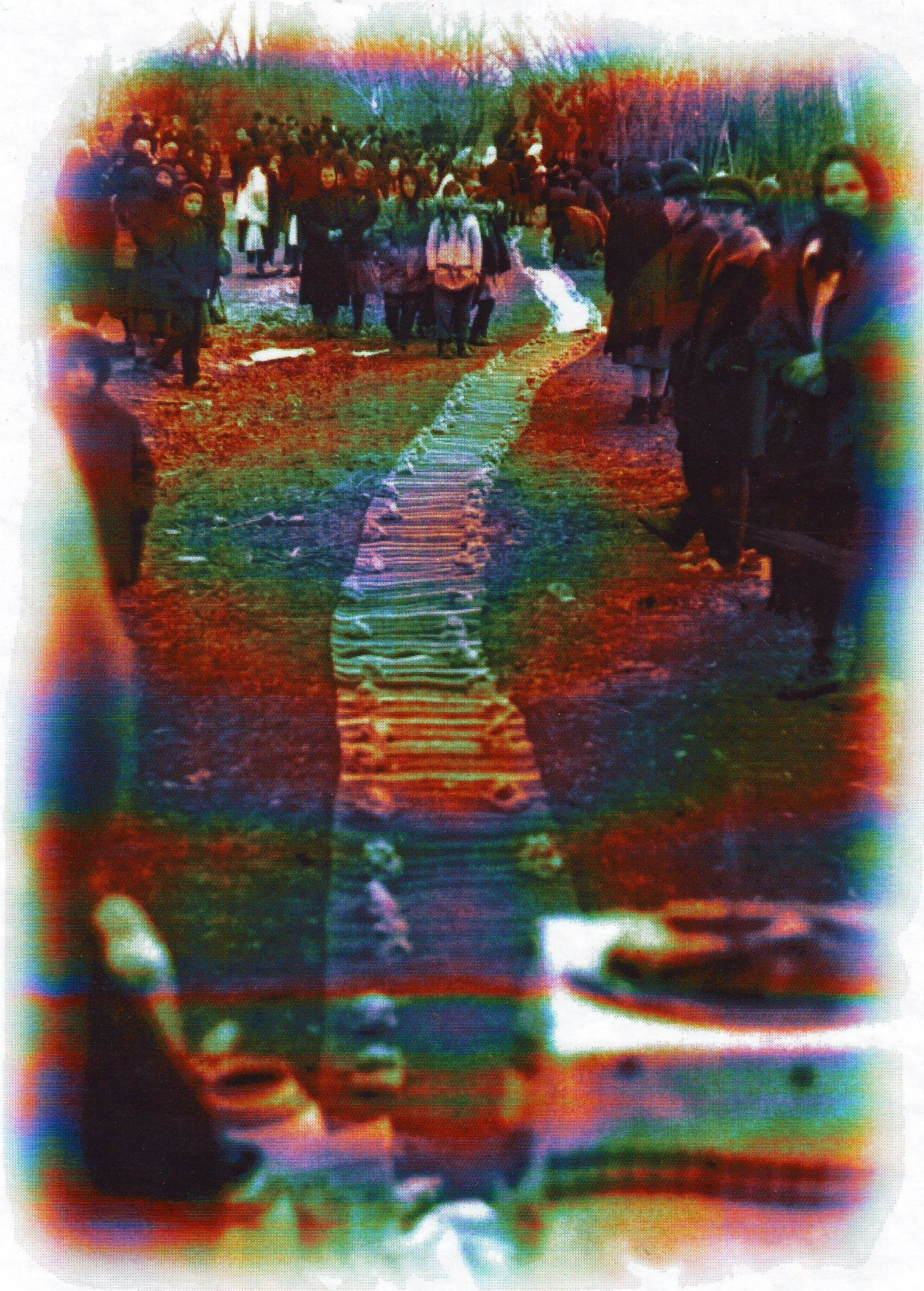


OFELIA VĂDUVA

PAȘI SPRE SACRU

Din etnologia alimentației românești



Editura Etnologică

OFELIA VĂDUVA

PAȘI SPRE SACRU

OFELIA VĂDUVA

PAȘI SPRE SACRU
DIN ETNOLOGIA
ALIMENTAȚIEI ROMÂNEȘTI



EDITURA ETNOLOGICĂ

București, 2011

© Editura Etnologică

e-mail: edituraetnologica@yahoo.com

Editori: Emil Țîrcomnicu și Lucian David

Ediția I-a: Editura Enciclopedică, București, 1996 (ISBN 973-45-0140-2)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

VĂDUVA, OFELIA

Pași spre sacru : din etnologia alimentației românești / Văduva
Ofelia. - București : Editura Etnologică, 2011

Bibliogr.

ISBN 978-973-8920-29-3

392.8(498)

641.568(498)

Coperta I: Pomană la mort, an 1971, Dumbrăveni, jud. Gorj, Arhiva I.E.F.,
fotografie de Radu Maier

Printed in Romania

PREFATĂ

la ediția a II-a

Suntem martorii unui fenomen datorat efectelor neprevăzute ale proiectelor de globalizare, de mondializare a economiilor, a căror idee de uniformizare a provocat, pe plan cultural, o reacție de reconsiderare a problematicii privitoare la identitatea locală. Variatele componente identitare care dau individualitate fiecărei culturi sunt reevaluate în studii ample nu numai din punct de vedere al valorii tradiționale, dar și al semnificațiilor lor în viața contemporană în vederea delimitării mai clare a particularităților culturale zonale.

Între reperele ce slujesc acestui scop se detașează prin argumente convingătoare modul de alimentație, domeniu generos, incluzând practici și tehnici, simboluri și obiceiuri care, printr-o abordare adecvată, devin mărci culturale distincte.

Și în România, căutările identitare sporesc în intensitate, iar accentele particulare din domeniul hranei capătă valoare în demonstrarea controversatului „specific” românesc. Este remarcabil, în acest sens, interesul unor istorici ai culturii și antropologi, cât și al unor specialiști în arta culinară și turism pentru depistarea însușirilor caracteristice ale modului de alimentație românesc, pentru estimarea originalității lui. Mai ales în domeniul turismului se fac eforturi pentru identificarea „mâncărurilor naționale”, a celor considerate a fi cele mai reprezentative din punct de vedere al genezei lor în spațiul carpato-danubian.

Există condeie care afirmă hotărât că bucătăria românească nu are nimic original, că întreaga „zestre” culinară a acestor meleaguri este rodul influențelor orientale sau occidentale, că aportul Balcanilor este evident iar cel autohton este inexistent,

sugerându-se ideea lipsei de creativitate a românilor în domeniul culinar. Nu este greu să observăm că temeiurile acestor afirmații sunt adesea sumare, insuficient susținute de o argumentație săracă ce se bazează doar pe denumiri cu etimologie străină, de fapt denumiri generalizate târziu în timp (sub influență urbană), fără a fi luate în discuție vechile denumiri păstrate de locuitorii satelor și a căror etimologie este, în genere, latină (probând vechimea și autohtonismul felului de mâncare supus discuției).¹

Continuând comentarea pripitelor aprecieri ale influențelor sesizate în alimentația românească, remarcabilă prin lipsa ei de originalitate, rezultat doar al contactului cu bucătăriile orientale, occidentale, balcanice sau central-europene, este util să amintim, în primul rând, teoria generală a influenței între culturi și numeroasele interferențe constatate în cultura tuturor țărilor. Totodată, este util să notăm faptul bine cunoscut că utilizarea acelorași resurse, a acelorași materii prime și tehnici de preparare conduce inevitabil la feluri de mâncare asemănătoare, mai ales la nivelul hranei cotidiene. În acest cadru, este explicabilă

¹ În studiile noastre ne-am oprit atenția asupra acestor aspecte (Văduva, 1992, 2003-2004), dar, desigur cercetările trebuie să continue spre a fundamenta solid, din punct de vedere științific, ipotezele expuse. Ne-am referit, printre altele, la feluri de mâncare al căror autohtonism este contestat: *mămăliga* (ale cărei rădăcini coboară până în neolitic preparată fiind din mei), *sarmale* (ale căror materii prime componente, tehnici de preparare și dimensiuni diferă de cele orientale, în plus terminologia tradițională este în cea mai mare parte de origine latină), *piftia* (cu condimente specifice românești, cu denumiri tradiționale, de asemenea, latine), *tocana* (etimologie latină), *ciorba* (ale cărei denumiri uzuale în satul tradițional aveau și ele etimologie latină – zama, zupa) etc. Dorim însă să accentuăm asupra ideii promovată de noi în studiile amintite mai sus privind importanță redusă a provenienței acestor feluri de mâncare, a nașterii sau nu a lor pe pământ românesc comparativ cu valoarea culturală a asimilării creatoare a noutăților și adaptarea lor perfectă la modelul tradițional românesc de prelucrare și combinare a materiilor prime prin tehnici de mare vechime. În plus, consecvența cu care ele au fost perpetuate de-a lungul timpului în hrana cotidiană și de sărbătoare, păstrarea în timp a unei vechi și diversificate terminologii, pot fi argumente în favoarea „românismului” lor.

existența unor întrepătrunderi cu zonele limitrofe chiar și în originala și rafinată bucătărie franțuzească (sau spaniolă, italiană etc.).

Dar, desigur, mai convingătoare în discuția noastră sunt dovezile științifice de ordin istoric (datele ce le oferă documentele istorice), etnologic (documente de teren ce încorporează memoria locuitorilor), și lingvistic, care, coroborate, pot proba vechimea mare a unor preparate alimentare și posibila lor origine în teritoriul locuit de români. Devine, astfel, evidentă superficialitatea părerilor exprimate privind amalgamul de influențe din cultura culinară românească, cât și faptul că studierea profundă și complexă a sistemului alimentar pentru înțelegerea limbajului românesc al hranei în vederea conturării „specificului” său, trebuie făcută din perspectivă etno-istorică, completată de cea lingvistică. În acest demers, se impune, însă, o condiție importantă și anume, departajarea bucătăriei urbane (care preia imediat noi influențe, ritmul schimbărilor fiind rapid) de cea rurală (păstrătoare pe termen lung a tradițiilor în genere, a celor legate de hrană în special).

Țăranul, izolat și lipsit de forță economică, ghidat de norme ce îi impun respect față de obiceiurile antecesorilor, a transmis în timp un sistem alimentar adaptat resurselor locale, în care moștenirea experienței generațiilor anterioare (tehnici și metode de prelucrare, gusturi, comportamente) este mereu prezentă.

În opinia noastră, ceea ce nu trebuie omis în demersul de conturare a particularităților identitare ale hranei românești sunt acele coordonate ce oglindesc străvechile concepții creștine ale țăranului privind legătura între trup și suflet, între trup și hrana sufletească, spirituală (în care alimentele ocupă un loc important prin simboluri și semnificații). Această hrană este, în mentalitate tradițională, tot atât de importantă, dacă nu mai importantă chiar decât hrana destinată nevoilor biologice. Respectarea numeroaselor zile de post, a tabuurilor și prohibițiilor alimentare, utilizarea unor alimente cu rol ritual între care se

remarcă colacii, nelipsiți din recuzita ceremonială, mucenicii, pasca, plăcintele cu rol ritual, coliva, ca și carnea cu valoare simbolică rezultată din sacrificiul animalier la mari sărbători, toate aceste atribute ale hranei ceremoniale și rituale dovedesc potențialul creator românesc. Ele pot fi considerate și astăzi (desigur, în formele lor simplificate și în mare parte deritualizate) chei potrivite în descifrarea profilului identitar al alimentației românești.

În ideea că acest segment al hranei ar fi util depistării semnelor relevante ale specificului alimentar românesc, readucem în atenția celor interesați lucrarea „Pași spre sacru”, care, prin tematica sa sugerează reperele importante ce trebuie să intervină în analiza modului particular al românilor de a percepe alimentele, simbolică și semnificațiile lor, nu numai în viața cotidiană, dar mai ales în cea de sărbătoare (ceremonii și ritualuri). Ea poate va reaminti faptul (adesea uitat) că în hrana țaranului român (de ieri și, adesea, și de azi) valențele simbolice ale multor alimente prevalează asupra celor utilitare (evidente, mai ales, în obiceiurile de sărbătoare și în cele legate de moarte, cu reverberații și în mediul urban). Dar, cu precădere, va reaminti că modelul alimentar transmis în timp până la noi este bazat pe convingeri creștine conform cărora hrana este dar divin și că prelucrarea și asimilarea ei în timp și spațiu prescris te apropie de divinitate. Plecând de la această componentă mentalitară, practicile tradiționale de procurare, preparare și consumare a hranei, cu credințele și obiceiurile aferente (ce s-au perpetuat parțial și în contemporaneitate) capătă noi și nuanțate semnificații, utile în tentativele de detașare a elementelor ce conferă culoare și individualitate culturii culinare românești.

ARGUMENT

Pe drumul între cele două puncte extreme, nașterea și moartea, viața omului se desfășoară sub pecetea preocupărilor pentru procurarea și prepararea hranei. Prin funcția sa fiziologică, actul alimentar deține un loc central în existența umană și implică, mai mult decât orice altă activitate, numeroase tehnici și simboluri, reguli sociale și norme de comportament, interdicții și prescripții. Definit, cu precădere, prin valoarea sa materială, prin implicațiile majore în profanul cotidian, actul alimentar relevă, totodată, o accentuată valoare spirituală, cumulând funcții complexe în ansambluri ceremoniale și rituale proprii vieții tradiționale. Prin treptate acumulări culturale, el este investit cu o simbolică bogată, și astfel dobândește semnificații multiple în obiceiurile populare. Acestea au la bază credințele de mare vechime privind proveniența sacră a alimentelor (ca daruri ale divinității pentru om), ca și credințele privind efectele sacralizante ale absorbției anumitor alimente (care prin contactul intim, profund, cu omul pot transmite energie benefică propice comunicării cu sacralul). Totodată, ele au la bază credințele privind efectele pozitive ale excluderii unor componente din hrană în anumite segmente ale calendarului (postul). Drept urmare, în obiceiurile populare, alimentele și gestul alimentar sunt transfigurate, însușirile lor pragmatice fiind rafinate prin marcate conotații rituale ce le conferă valențe apotropaice sau augurale, dar, mai ales, valențe mediatore în comunicarea cu semenii și, în mod special, cu misterioasa lume a sacralului. Astfel sublimat, actul alimentar exprimă în limbaj propriu eterna dorință a omului de a se detașa uneori de lumea profană și a se apropia de cea sacră, de a intra în contact cu divinitatea sau cu strămoșii.

Desigur, de-a lungul timpului, această dorință s-a exprimat, cu deosebire, sub forma înalt spiritualizată a rugăciunii, dar, putem spune că, în egală măsură, ea a luat forma intens simbolizată a actelor rituale și ceremoniale caracteristice sistemului de viață tradițional.

Cercetări științifice moderne au relevat efectele liniștitoare ale actelor rituale și ceremoniale asupra psihicului uman. Ele permit depășirea incertitudinii și a neliniștii cauzate de necunoașterea lumii puterilor supranaturale, depășirea nesiguranței și aleatorului, atragerea bunăvoinței divine și instaurarea ordinii în viața personală și colectivă. În mod deosebit, valoarea cathartică a practicilor rituale din obiceiurile populare este augmentată prin prezența sau, dimpotrivă, prin absența acelor alimente cu semnificații simbolice speciale care, în context ritual, capătă forțe magice, orientând spiritul spre transcendental. Practicile rituale în care alimentele dețin loc preponderent se înscriu astfel într-un câmp semantic particular, putând fi considerate căutări ale drumului spre sacru, căutări ce depășesc experiența religioasă, pătrunzând în viața de zi cu zi a omului. În același sens, ele pot fi percepute ca pași mărunți orientați, pe un drum imaginar, spre lumea pură, dar plină de taine a divinităților și strămoșilor, pentru a le cunoaște intențiile și a le dirija în sens favorabil omului; totodată, pași prin care se realizează comuniunea între oameni, măbind coeziunea lor în genere, dar, mai ales, în momentele apropierei mentale de sacralitate. Ideea este inclusă în metafora din titlu, care încearcă să sugereze strădaniile țăranului din satul tradițional românesc îndreptate spre atingerea acestor idealuri, pornind chiar de la temelia existenței sale - alimentația.

I. PRELIMINARII TEORETICE

De-a lungul timpului, modul de hrană a fost influențat, cu pondere diferită, de factorii de mediu natural și de climă, de structura socio-economică, dar, mai ales, de stadiul culturii. De fapt, mai vechi decât cultura însăși, actul alimentar și-a păstrat mult timp, în mod preponderent, dimensiunea fiziologică, ca sursă bioenergetică necesară revitalizării organismului. El a evoluat paralel cu evoluția culturii umane, căpătând, în timp, conotațiile unui act cultural cu relevante semnificații în cunoașterea și înțelegerea vieții omului în cele mai intime aspecte ale sale. Înzestrat cu valențe particularizatoare, el poate exprima diverse fațete ale identității și alterității culturale a unui grup, contribuind la conturarea nuanțată a imaginii lui. Deși face parte din banalul cotidian, din „istoria anonimă, profundă și adesea tăcută” (cum numea Fernand Braudel viața cotidiană a oamenilor), alimentația deține, poate mai bine ca alte domenii ale culturii populare, forța de conservare a permanențelor prin perpetuarea unor obiceiuri (sau doar a unor secvențe) ce traduc în limbaj propriu credințe, practici și simboluri de mare vechime, specifice grupului social, conferindu-i trăsături identitare.

O etnologie a alimentației, incluzând în egală măsură aspectele ei materiale, dar și spirituale, este, așadar, utilă nu numai cunoașterii culturii populare dar, mai ales, înțelegerii concepțiilor pe care s-a clădit, în timp, un mod de viață caracteristic, explicitării comportamentului uman în numeroase circumstanțe, perceperii resorturilor mentale ce stau la baza acțiunilor oamenilor într-un moment sau altul al existenței lor.

Ne putem întreba, pe bună dreptate, de ce este atât de prezentă pâinea sau colacul în obiceiurile poporului român sau

de ce dăruiește țăranul, în anumite ocazii, oricât ar fi de sărac, hrana familiei, uneori până la epuizarea tuturor rezervelor. Sau cum se explică faptul că, tot el, care își asumă experiențe ascetice deosebit de severe, sacrifică cu seninătate animalele pe care le crește cu dragoste și de care, inevitabil, se atașează? Sunt întrebări ale căror răspunsuri se pot afla prin studierea din perspectivă etnologică a alimentației populare, mai ales a alimentației ceremoniale și rituale cu implicații „întemeietoare” în obiceiuri tradiționale.

Având la bază străvechi credințe, multitudinea obiceiurilor în care principalii agenți rituali sunt alimentele denotă preocuparea țăranului de a crea, prin intermediul acestora, punți de legătură cu forțe necunoscute, de a căror putere de influențare a existenței lui se teme. Observăm astfel valoarea spirituală a actului alimentar și prin aceasta valoarea lui culturală. Totodată, trebuie să observăm că prin implicațiile lui în acte ceremoniale și rituale, facilitând în limbaj propriu comunicarea, el dezvăluie subtile sensuri ale raporturilor omului cu divinitatea, cu strămoșii, dar și cu semenii, dovedind marcante funcții sociale. Se relevă astfel ideea complexelor valențe ale actului alimentar, care pentru țăran nu se rezumă la un simplu act biologic; el cumulează semnificații extraalimentare ce îl plasează în planul spiritual al vieții tradiționale, împlinind multiple necesități de ordin sufletesc.

Importanța socială și culturală a hranei, mai ales relațiile ei cu valorile culturale ale grupului, au fost sesizate de istorici francezi încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea. În acest sens, citim într-o lucrare a timpului: „meniul unui banchet va servi mai bine la cunoașterea problemelor umane decât descrierea evenimentelor de război, o carte de bucate, mai bine decât un set de hârtii diplomatice, iar statistica produselor alimentare, mai mult decât povestea intrigilor de curte”. (Bourdeau, 1894: 2)

Dincolo de contribuțiile la înțelegerea trecutului civilizației umane, a aspectelor materiale ale vieții omului, alimentația și obiceiurile legate de ea pot aduce elemente noi la cunoașterea

culturii populare și a gândirii tradiționale în inedite fațete, cu nuanțe și accente particulare, ce conferă dimensiuni noi spiritualității populare.

În antropologia contemporană, ideea studierii globale, totale, a grupurilor umane, pentru o mai bună definire și autodefinire a lor și o mai nuanțată subliniere a identității lor culturale cuprinde în sfera sa alimentația ca sursă de informații de neegalată utilitate.

Se vorbește azi tot mai mult, mai ales în Franța, de realizarea unei etnologii (sau antropologii) a alimentației. Specialiști francezi de marcă (Verdier, 1969: 49-57; de Garine, 1969: 125-126; de Garine, 1980: 227-238) pledează pentru cercetarea multidisciplinară a acestui domeniu al culturii, domeniu în care poporul francez se evidențiază prin rafinament, imaginație și bun-gust.

O antropologie a alimentației (înțeleasă ca studiu interdisciplinar) înseamnă o pătrundere în aproape întreaga cultură a unui grup. Ea poate fi realizată cu aportul științelor economice (prin specialiști în analize cantitative), științelor medicale (fiziologi, nutriționiști), științelor umaniste (istorici, etnologi, sociologi, psihologi, lingviști), prin specialiști în semantică și probleme de comunicație. Așadar, studierea sistemului alimentației populare necesită un efort de sinteză deosebit, realizabil doar prin însumarea rezultatelor tuturor științelor implicate într-o cercetare interdisciplinară.

În acest demers antropologic, istoriei îi revine un cuvânt greu, rezultatele ei având valoare explicativă pentru schimbările intervenite pe parcursul timpului în sistemul alimentar uman. Ele au fost lente (așa cum o demonstrează perspectiva istorică), dar se cere totuși nuanțată afirmația lui A. Maurizio (1932: 436), autorul uneia dintre cele mai complete istorii a alimentației vegetale, care apreciază că în istoria alimentației mii de ani nu aduc schimbări. Schimbările au existat, sistemul s-a constituit în timp, cu adaosuri și renunțări temporare sau definitive, la

intervale mai mari sau mai mici de timp. Fiecare epocă a adus elemente noi, fiecare familie a receptat în mod personal elementele moștenite sau inovatoare. La nivel european s-a stabilit că noile elemente sunt integrate în dieta tradițională aproximativ după 70-80 de ani de la introducerea lor inițială (Wiegelmann, 1967: 186). Istoria poate deci contribui la cunoașterea evoluției sistemului alimentar de-a lungul timpului prin studierea interdependenței între exigențele biologice ale omului și multiplele condiționări ale mediului înconjurător natural (cu resurse specifice zonal), socio-economic (cu diferențieri după ocupații sau resurse materiale) și cultural.

Etnologiei îi revine un sector larg de investigație, în care aspectele evolutive ale cadrului socio-economic și cultural pot constitui baza pe care, prin corelarea diverselor elemente materiale și spirituale legate de hrană, se poate recompune (și descompune în trăsăturile lui caracteristice) sistemul alimentar cu subsistemele sale: procurarea, prepararea și consumarea hranei.

Lucrarea de față își propune să prezinte doar acea parte a sistemului alimentației românești care se referă la valori spirituale (concepții, credințe, simboluri) regăsite în practici rituale și ceremoniale a căror menire este, așa cum arătam mai sus, împlinirea aspirației omului de a pătrunde în universul sacralui.

Surprinzând aspecte inedite ale spiritualității țărănești, lucrarea poate fi considerată parte componentă a unei viitoare etnologii a alimentației populare.

NATURĂ ȘI CULTURĂ ÎN ACTUL ALIMENTAR

Istoria omenirii relevă influența culturii în modelarea biologicului, evidențiind rolul determinant al culturii în relația dintre cele două temeuri ale existenței omenеști. Situat, în esența sa, la limita între Natură și Cultură, actul alimentar reflectă, poate cel mai bine, dialectica trecerii dintr-o sferă în alta (de la natură la cultură și invers). Inițial, trecerea s-a realizat prin contactul (direct sau indirect) cu focul - element civilizator primar. Transformarea „crudului,” în „fiert” sau „fript” (Lévi-Strauss, 1964), prepararea alimentelor și apoi consumarea lor au creat, în timp, un ansamblu de tehnici, practici și reguli comportamentale care, însumate, s-au constituit într-un capitol important al culturii umane. Fernand Braudel precizează că în evoluția alimentației umane au existat două revoluții - una la sfârșitul paleoliticului, care a impus regimul carnivor, și a doua în neolitic, care, în urma dezvoltării culturilor cerealiere, a impus practica fierturilor și a preparării pâinii (Braudel, 1970: 14).

O istorie a alimentației se confundă, în linii mari, cu însăși istoria civilizației. De aceea, alimentația a fost apreciată ca fiind un indicator semnificativ de măsurare a gradului de civilizație a unei grupări etnice (Mehedinți, 1930: 22-25) sau „element cheie” (Yoder, 1972: 327) în structura culturii unui popor.

Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, un strălucit cunosător al alimentației franceze, Brillat Savarin (1879: 49), afirma că gastronomia înseamnă cunoașterea a tot ceea ce are legătură cu omul, lansând încă de atunci ideea importanței culturale a hranei și practicilor alimentare.

De fapt, interferența dintre alimentație și cultură se bazează pe influența lor reciprocă. Antropologia contemporană a demonstrat că hrana acționează asupra fiziologiei prin funcția sa nutritivă, dar ea se repercutează totodată asupra comporta-

mentului omului, asupra psihicului său și, prin aceasta, asupra realizărilor lui materiale și spirituale, asupra capacității lui creatoare, într-un cuvânt, asupra culturii. La rândul lor, factorii culturali influențează sistemul alimentației, contribuie la structurarea și evoluția lui și îi conferă specific și identitate.

Gesturile adiacente actului alimentar propriu-zis relevă distincția dintre „comportamentul natural” și „comportamentul cultural” (marcat de credințe și obiceiuri, de norme și obligații), distincție subliniată pertinent de I. Lotman, care a introdus ideea nonculturii. „Cultura nu există exclusiv în opoziție cu natura, ci și cu noncultura, domeniu aparținând funcțional culturii, fără a-i respecta însă regulile” (Lotman, 1974: 20).

Actul alimentar, desfășurat după norme și constrângeri bine structurate într-un sistem acceptat de bunăvoie devine noncultură dacă nu se conformează cadrului oferit de normele tradiționale. Există un „comportament cultural” alimentar (superior celui strict biologic) ce se desfășoară sub semnul unor reguli precise, pornind de la procurarea hranei (cultivarea pământului, creșterea animalelor) până la tehnologia de transformare culinară a alimentelor și modul de consumare a lor. Claude Lévi-Strauss subliniază ideea că acolo unde există reguli începe Cultura (în opoziție cu Natura). Tot ce este general în natura omului aparține naturii și se caracterizează printr-un automatism spontan, spune el, în timp ce tot ce este definit de norme restrictive face parte din cultură, constituind relativul și particularul. (Lévi-Strauss, 1949: 9)

Multiplele obiceiuri și convenții, deprinderi, reguli și nuanțe de comportament, toate aceste „adaosuri” culturale care însoțesc procurarea, prepararea și consumarea hranei dovedesc că preocuparea pentru satisfacerea exigențelor fiziologice deține un loc restrâns comparativ cu semnificațiile extraalimentare (nenutriționale), pe care omul modelat cultural le acordă împlinirii actului alimentar.

Sunt cunoscute azi multe din trăsăturile ce diferențiază

desfășurarea lui în diferite grupuri sociale. Obişnuințe și prejudecăți, interdicții și preferințe alimentare, înzestrare tehnică culinară sau maniere la masă, care „mediază și modelează schimburile noastre cu lumea înconjurătoare” (Lévi-Strauss, 1968: 421), marchează, în fond, deosebiri în modul de trai, dar, mai ales, reflectă apartenența la un anume mediu socio-cultural. Ele dobândesc amploare în timpul sărbătorilor, fiind mult simplificate în cotidian. Trăsăturile de bază sunt însă comune celor două segmente de viață, definind un stil de trai propriu grupului și, mai ales, atitudinea lui față de condiționările impuse de stadiul de cultură pe diferite paliere temporale.

Înțelegând cultura ca mod de viață al unei societăți, antropologul american Ralph Linton își oprește atenția asupra acelor factori comuni ce reglează comportamentul și atitudinea umană, și care se constituie în modele culturale caracteristice. Dintre numeroasele modele ce le oferă cultura unei societăți, el alege pe cel mai simplu, cel ce se referă la unul dintre aspectele consumării hranei: „În societatea noastră, aproape toată lumea mănâncă de trei ori pe zi, luând una din mese în jurul amiezii. Indivizii care nu practică acest obicei sunt considerați bizari. Un asemenea consens în comportament și în opinie constituie un model cultural” (Linton, 1968: 61).¹

Parte integrantă a modelelor specifice unei culturi, practicile, tehnicile, simbolurile, obiceiurile legate de procurarea, prepararea și consumarea hranei se dovedesc a fi repere utile în cunoașterea specificului cultural și în conturarea identității, amprenta lor fiind importantă în detașarea unui specific național. Există un specific franțuzesc, german, românesc etc. în alimentație, cristalizat în evoluția sa lentă, corelat cu nivelul de cultură, dar și cu situația social-economică în diferite epoci istorice. Este bine cunoscut azi faptul că specificul alimentar, cu forța lui particularizatoare, face parte din tezaurul de cultură

¹ Privind modelele culturale și hrana, vezi și Margaret Mead, 1955: 194-204

propriu fiecărui grup etnic, datorită multiplelor și diverselor implicații și funcții în cultura unui grup.

Se adaugă la aceasta rolul actului alimentar în structura socială prin capacitatea de a-i strânge pe oameni împreună, de a-i socializa, afirmând dimensiunea sa de „fapt social total” (Mauss, 1950: 147), cum a fost caracterizat, avându-se în vedere subliniata lui funcție socială. Comentând semnificațiile actelor umane (bineînțelese cele care nu țin de un pur automatism), a căror valoare se exprimă prin calitatea lor de a reproduce un act primordial, de a repeta un model mitic, Mircea Eliade ia ca exemplu nutriția, care nu este o simplă operație fiziologică, spune el, ci reînnoiește permanent comuniunea primordială (Eliade, 1991: 14).

Nu mai puțin importante sunt implicațiile sistemului alimentar în psihologie, el având impact marcant în gândirea și reacțiile oamenilor. Un factor psihologic relevant este dorința conștientă a omului de a se întoarce uneori în trecut. Intervenția memoriei afective în privința alimentației este parcă mai puternică decât orice alt domeniu al vieții, contribuind la conservarea în timp a unor trăsături specifice cu forță particularizatoare. A regăsi mâncarea „ca la mama acasă” înseamnă regăsirea paradisului pierdut al copilăriei lipsite de griji.

*

Pentru realitatea românească, rezultate relevante în interpretarea sistemului alimentar se pot obține utilizând o metodologie bazată pe decuparea unor importante „opozitii” (care devin în anumite circumstanțe perechi categoriale, întrucât există între ele întrepătrunderi de elemente).

Prima și, de fapt, cea mai importantă, datorată influenței factorilor social-economici, dar cu evidente repercusiuni culturale, se referă la paralela între *sărăcie* și *bunăstare*: hrana

rezonează evident la această diferențiere în toate formele ei de manifestare - de la tehnici de preparare și componență (calitate) până la comportament și obiceiuri. Baza rămâne însă aceeași, atât în aspectele materiale, cât și în cele spirituale, definind un stil comun de viață ambelor categorii. Această primă opoziție se referă cu precădere la cotidian și, deci, nu o comentăm mai mult în această lucrare.

DE LA COTIDIAN LA SĂRBĂTOARE

O departajare menită să evidențieze aspecte inedite ale temei în discuție se referă la opoziția cotidian-sărbătoresc (*alimentație cotidiană - alimentație de sărbătoare*). Contrastul creat prin aportul celor două dimensiuni contextuale definitorii ale sărbătorii - *spațiul* și *timpul* - se manifestă prin amplificarea actului alimentar cotidian, începând cu consistența lui - cantitate și calitate, continuând cu comportamentul ceremonial sau ritual adecvat sărbătorii.

Legată, tradițional, de nevoia de ritmare a timpului, de marcarea a unor momente importante din viața omului prin practici speciale performate într-un spațiu consacrat, sărbătoarea implică utilizarea unor alimente cu un simbolism accentuat și organizarea unor mese comune cu valențe rituale și ceremoniale deosebite.

Prin raportarea alimentației de sărbătoare la cotidian, la „obișnuitul”, „nespectacularul” zilnic, se remarcă „neobișnuitul”, „spectacularul” sărbătoresc, evidențiindu-se, astfel, valoarea timpului (și a spațiului), înzestrat cu valențe sacralizatoare, valențe ce sunt transferate alimentelor de sărbătoare.

Dar trecerea din timpul profan al cotidianului în timpul sacru al sărbătorii trebuie solemnizată și purificată. Ea se realizează prin două acte cu finalitate alimentară, care, inserate în cotidian,

au aparența unor acte profane, dar care, în context sărbătoresc, însoțite de gesturi și formule consacrate, devin acte rituale ce marchează intrarea în timpul sărbătorii - „făcutul pâinii” și „sacrificiul unui animal”. Ca praguri ale sărbătorii (pregătind începutul sărbătorii nu numai material dar și psihologic), ele subliniază „ruptura” timpului cotidian, „oprirea” temporalității profane și începutul imersiunii omului în timpul sacru al sărbătorii (folosind cuvintele lui M. Eliade).

Dacă în viața cotidiană pâinea poate fi uneori absentă, ea este atribut obligatoriu al sărbătorii (indiferent de epocă istorică sau de situație social-economică). Prin semnificațiile ei pozitive, înscrise într-o axiologie a binelui, pâinea, prezența ei, este „normă” inclusă în modelul cultural al sărbătoreșcului, ca și sacrificiul animalier, contribuind la „nașterea” timpului sărbătoresc prin crearea cadrului spiritual specific. „Trecerea pragurilor vieții a solicitat, firește, un ritual al pregătirii, al purificării și așteptării, întrucât, în mentalitatea tradițională, orice act important necesită o primenire fizică și psihică, o inițiere a omului, o depășire a profanului și o apropiere de spațiul generos al cunoașterii, al exemplarității” (Crețu, 1988: 35).

Nu trebuie eludat faptul că cele două sfere - hrana cotidiană și hrana de sărbătoare - se întrepătrund uneori, prin translația unor elemente ale cotidianului în sărbătoresc, ele devenind în context secvențial adecvat semne ceremoniale, rituale sau festive. În cultura populară tradițională este frecvent fenomenul de metamorfozare a unor practici alimentare care, în cotidian, sunt banale acte nutritive și care devin, în practici ceremoniale sau rituale proprii sărbătorii, prin evidențierea conținutului lor simbolic, elemente apte de mediere a contactelor și de asigurare a echilibrelor în relațiile interumane sau în relațiile cu misterioase forțe supranaturale sau cu strămoșii.

Sărbătoarea este o formă superioară de manifestare a actului alimentar, caracterizat prin sporirea cantitativă și calitativă a componentelor sale. Ea relevă faptul că „a mânca” reprezintă

mult mai puțin (din punct de vedere cultural) decât a participa (prin ce, cum, când și unde mănânci) la actele ceremoniale sau rituale specifice sărbătorii. (În aceeași categorie ideatică se înscrie actul alimentar caracteristic ceremoniilor funerare, care, prin trăsături specifice, depășește semnificațiile actului alimentar cotidian.) În context sărbătoresc, alimentele trec într-o nouă ipostază, captând însușiri magico-rituale ce pot influența, în gândirea tradițională, viața omului sau relațiile lui cu cei din jur, cu divinitățile sau cu strămoșii.

Încă de la începutul secolului al XX-lea, remarcând caracterul profan al actului alimentar, Durkheim observa schimbarea lui când alimentul consumat este considerat sacru (Durkheim, 1991: 515-520). Profunzimea contactului intim cu sacrul, prin absorbția unui asemenea aliment, este de natură să transforme, în condiții adecvate, caracterul actului alimentar. În viața zilnică, el este, desigur, un act profan, care satisface nevoile biologice ale organismului. Reglementat prin prescripții și interdicții în viața tradițională și caracterizat prin repetitivitate, actul alimentar poate fi inclus în fenomenologia rituală cotidiană. În acest sens, *masa*, așa cum se derula ea în satul tradițional românesc, începută (și sfârșită) prin gestul crucii însoțit de rugăciune, desfășurată în liniște deplină, într-o atitudine de respect (aproape mistic) față de alimente și mai ales față de pâine, reprezintă un fenomen ritual cotidian, dar care, în context sărbătoresc, este amplificat la dimensiuni excepționale. Mircea Eliade a identificat valori religioase în banale gesturi fiziologice ca nutriția și sexualitatea, constatând că „aceste acte elementare devin la primitiv un rit a cărui intermediere îl ajută pe om să se apropie de realitate, să se insereze în ontic” (Eliade, 1992: 47). De altfel, o principală diferență între omul culturilor arhaice și omul modern savantul o sesizează în „incapacitatea” acestuia din urmă de a percepe viața organică (în special nutriția și sexualitatea) ca „sacramente”. „Pentru omul modern ele nu sunt decât acte fiziologice, în timp ce pentru omul culturilor

arhaice sunt sacramente, ceremonii prin intermediul cărora se face comuniunea cu forța pe care *Viața* însăși o reprezintă” (Eliade, 1992: 47). În acest câmp ideatic se cuvine remarcată necesitatea departajării între actul alimentar cotidian și cel sărbătoresc, prin care se exprimă convingător „trecerea” pe care omul modern o operează în sărbătoare din plan fiziologic în plan spiritual, din plan profan în plan sacru prin valențele ceremoniale și rituale ale alimentelor.

ALIMENTAȚIE CEREMONIALĂ -ALIMENTAȚIE RITUALĂ

Studierea alimentației necesită un nou *decupaj*, de data aceasta de mare subtilitate, în vederea unor nuanțări ce pot permite înțelegerea profundă a modului de viață tradițional și a concepțiilor ce stau la baza lui.

Acest decupaj are în vedere diferențierile ce pot fi surprinse între *alimentația ceremonială* și *alimentația rituală*. Demersul este oarecum îngreunat de faptul că sferele lor coincid în mare parte, iar, la rândul lor, ele coincid cu sfera alimentației cotidiene, mai ales privind componența - alimentația ceremonială și rituală preluând modelul fundamental al hranei bazat pe cereale, lactate, carne, la care se adaugă miere, sare, pește. Sesizarea diferențelor este însă posibilă detașând simbolică immanentă sau pe cea inclusă prin tehnica de transformare în procesul culinar (preparare), prin prescripții și interdicții adiacente, limbaj comportamental și verbal, gestică însoțitoare. Ele capătă conotații specifice în funcție de *timpul* preparării, consumării sau oferirii lor, cât și în funcție de *spațiul* în care aceste acte se desfășoară.

Pentru antropologi, *ceremonial* și *ritual* desemnează zone semantice vecine, cu sensuri ce se întrepătrund. Uneori, ele

sunt folosite chiar cu sens sinonim, desemnând fenomene ce uneori se suprapun ca semnificații.

Termenul „ceremonie” a fost consemnat la începutul secolului al XIII-lea în Franța cu sensul de „solemnitate cu care se celebrează cultul religios”. Pe parcurs, el a fost extins în zone ale vieții laice, devenind „formă de solemnitate proprie unui eveniment, unui act important al vieții sociale” (Heutsch, 1974: 214).

În accepția Școlii antropologice engleze, în speță a lui Max Gluckman (1962: 22), în câmpul semantic al ceremoniei intră orice complex organizatoric al activității umane (care nu este tehnic sau recreativ) care implică comportamente ce devin expresie simbolică a relațiilor sociale. Pentru Gluckman, ceremonia este categoria generală care relevă două subansamble distincte ce trimit la opoziția sacru-profan: activități rituale (ce se referă la noțiuni mistice) și activități „ceremonioase” (care se referă la noțiuni laice). Această poziție a fost corectată de cercetări ulterioare, care au subliniat că orice fel de ceremonie, laică sau religioasă, exprimă elemente de ordin social, integrate într-un scenariu. Ceea ce trebuie subliniat este faptul că din acest scenariu face parte, ca element central, focalizator, actul alimentar, ce structurează în jurul lui secvențe ale suitei ceremoniale. El necesită coordonarea gesturilor și cuvintelor a numeroase persoane, contribuind la transformarea ceremoniei într-un sistem de comunicare socială, prin bunurile alimentare oferite sub formă de daruri (care, cu cât sunt mai multe, cu atât potențează importanța ceremoniei), sau mese comune (care, prin amploare și abundență, subliniază valențele ceremoniale ale sărbătorii).

Ilustrativ este exemplul ansamblului ceremonial al nunții tradiționale, în care practicile alimentare (daruri sau mese) solemnizează secvențe din desfășurarea suitei, conferindu-le gravitate și, totodată, nota festivă necesară. Cu precădere iese însă în evidență rostul social al actelor alimentare ce punctează

desfășurarea ceremoniei, fiind edificator exemplul desfășurării mesei tradiționale de nuntă cu un meniu alcătuit după severe norme, ce urmează un anumit model ceremonial (cu o succesiune a felurilor de mâncare și un comportament strict reglementate).

Desprindem, astfel, o funcție importantă a alimentației ceremoniale, aceea de a ordona acțiunile oamenilor, de a disciplina comportamentul uman în ocazii deosebite. Respectând obiceiurile alimentare caracteristice ceremoniei, individul se integrează în structura grupului, își exprimă apartenența la comunitatea din care face parte și dorința lui de a păstra și a strânge legăturile cu membrii acesteia.

Literatura etnologică a evidențiat faptul că un ceremonial se desfășoară pe două planuri: un plan ce ține mai mult de inconștientul uman, compus din elemente mitico-rituale, și planul concret senzorial, cu manifestările sale spectaculare.

La o primă vedere, secvențele alimentare se încadrează în acest plan concret, senzorial, amplificând, prin importanța lor, valențele spectaculare ale ceremoniei, fie că e vorba de obiceiuri calendaristice, fie legate de ciclul vieții; dar se cuvine notat că prin simbolica unor alimente ce trimit la credințe străvechi, prin ritualizarea actelor alimentare din anumite secvențe ale ceremoniei, cu corespondență în modele rituale arhetipale, devine pregnant planul mitico-ritual, ce transformă banalul act nutritiv - act primordial necesar supraviețuirii - într-un act cu numeroase și concludente semnificații spirituale în contextul unui ansamblu ceremonial.

Pornind de la aceste considerente, o definiție a alimentației ceremoniale ar desemna **sistemul de bunuri și practici alimentare care (prin tehnici de preparare speciale, mod de consumare și comportament reglat de norme stricte) se detașează de cotidian, contribuind la solemnizarea unor momente cu implicații accentuate în relațiile sociale din comunitate.**

Spre deosebire de alimentația ceremonială, caracterizată de manifestări și semnificații convergente cu precădere în plan material sau social (dar desigur cu tangențe și în plan spiritual), *alimentația rituală* se cantonează mai ales în planul spiritual al vieții tradiționale (dar cu tangențe și în plan social).

Ritul, constituit dintr-o singură secvență, reflectă, în genere, credințe de mare vechime și are la bază ideea simulării unor acte magice, presupuse a fi eficace pentru viața individuală sau a colectivității, după cum a observat Cl. Lévi-Strauss (1971). La rândul său, V. Turner (1970: 95) înțelege prin actul ritual comportamentul formal, prescris pentru ocazii, cu referire la credințe în ființe sau puteri mistice.

Efectuat deci în virtutea unei credințe magice aparținând unor straturi arhaice ale gândirii populare, scenariul ritual transpune în concret - în cazul nostru prin intermediul simbolismului alimentar - reprezentări sau imagini ce se referă adeseori la mitologie.

În acest sens, antropologii contemporani sunt de acord, în ciuda controverselor între diferitele școli, că, în fond, ritul desemnează sistemul de comunicare cu lumea imaginară, cu lumea mitică (Heutsch, 1974 :213). Acest aspect a scăpat atenției multor cercetători, mai ales din Școala funcționalistă anglo-saxonă, care au redus activitatea rituală la situații sociale armonioase sau conflictuale, minimalizând substanța simbolică și pe cea mitologică a ritului (evidentă, cu precădere, în ritualurile alimentare).

Pentru conturarea perimetrului de manifestare a alimentației rituale trebuie operată distincția existentă în forme de viață tradițională între actele tehnice cotidiene și cele specific rituale (Leach, 1976: 74). Acestea din urmă pot fi identificate prin preponderența simbolurilor și a vechilor credințe ce stau la baza procedeelelor de preparare și consumare a alimentelor rituale. În afară de tehnici, alimentația rituală operează cu elemente ce posedă o simbolică intrinsecă sau cu acelea ce o dobândesc

prin includerea lor în scheme rituale preconceptionate (de exemplu, carnea animalului sacrificat ritual, colacii de botez, nuntă sau înmormântare, mai ales cei care primesc nume de divinități).

Se știe azi că alimentația omului, redusă uneori la esențe simbolice, poate fi inclusă între aspectele multiforme ale practicii rituale pe care mari cercetători le-au numit magie sau religie. I-am numit pe Tylor, Durkheim, Frazer, Robertson Smith, ale căror studii privind evoluția gândirii magico-religioase, plecând de la formele ei primitive, sunt prețioase contribuții la aflarea originilor mitice ale practicilor rituale și explicarea lor în plan psihologic. Desigur, evidentul proces mental ce determină orice act ritual este comun și actului ritual alimentar, izvorât și întreținut de credința în eficacitatea magică a hranei (îndeosebi a plantelor alimentare), pregătită și consumată într-un anumit context. În plus, contactul intim cu omul prin absorbția alimentului îi conferă acestuia putere de acțiune mai mare decât orice alt agent ritual. Că este așa, o dovedește și faptul că până și apa rezultată din spălatul vaselor (la anumite sărbători) este încărcată cu forțe magice, fiind păstrată și utilizată în practici apotropaice (se stropesc primăvara stupii, animalele etc.) (Marian, *Sărbătorile...*, II, 1898: 15; Pamfile, 1913: 214). Identificăm, totodată, în alimentația rituală elemente ale principiului existent la baza multor rituri – *pars pro toto* –, partea are aceeași putere, aceeași eficacitate, ca întregul. O bucătică de pâine sau colac mâncată ritual, o micuță cantitate de lapte, miere sau vin absorbită în context ritual conțin principiul activ al întregului, cu forța sa de comunicare cu puteri superioare.

Asimilarea alimentelor deținătoare de sacralitate (prin proveniența lor ca daruri ale divinității) augmentează funcția terapeutică a riturilor alimentare și le plasează în sfera strategiei de liniștire (Thomas, 1985: 7), de depășire a momentelor existențiale ambigue, nesigure, confuze. Ele au reală valoare psihologică prin contactul profund al omului cu alimentele, metodă eficientă de regăsire a echilibrului în fazele liminale ale

momentelor de trecere cu neliniștea caracteristică din viața omului (colacul de Crăciun sau Paște împărțit familiei și vecinilor, turta, pâinea ruptă deasupra capului copilului sau al miresei, laptele sau oul mâncat în comun de noul cuplu, colacul oferit la ușa bisericii sau la poarta cimitirului etc.).

Prin construcții repetitive (ca orice formă rituală, de altfel), riturile în care alimentele au rol preponderent sunt legate de circumstanțe temporale periodice (mari sărbători calendaristice sau din ciclul muncii), dar sunt prezente și în circumstanțele ocazionale, ce trimit la momente de criză, dezordine, nesiguranță (Smith, 1979: 145-147). Observăm *atitudinea* rituală față de alimente în aceste circumstanțe. Omul nu mănâncă pentru că îi este foame, ci pentru că *trebuie*, pentru că „așa e bine” (răspuns pe care l-am înregistrat cu cea mai mare frecvență în anchetele de teren) sau pentru că este o obligație cerută de context.

Actul ritual alimentar are, desigur, și implicații sociale, desfășurarea lui antrenând, în genere, grupuri mai mari sau mai mici de oameni (rar actul alimentar ritual se desfășoară individual). Inclus în suita ceremonială, el reprezintă „secvența forte” în jurul căreia se organizează ansamblul desfășurării ceremoniale, cumulând atenția generală – a actanților ca și a participanților.

V. Turner apreciază că ritualul și simbolul sunt chei pentru a înțelege mai bine fenomenele sociale: „Ritualurile relevă valori la nivelul cel mai profund. Oamenii exprimă în ritual ceea ce îi impresionează cel mai mult și, deoarece forma de expresie este convențională și obligatorie, sunt revelate valorile grupului” (Turner, 1990: 15). Ritualurile în care alimentele dețin un rol special prin simbolica lor de esență sau prin cea câștigată de respectarea unor prescripții de preparare sau consumare (uneori și de procurare) evidențiază valori culturale intime ale grupului și, totodată, preocuparea pentru păstrarea „rânduiei îndătinată” (cum atât de sugestiv numește Mihai Pop tradiția) la nivelul colectivității, cu alte cuvinte, preocuparea pentru păstrarea valorilor culturale, dar și a celor sociale.

Din acest ultim punct de vedere, alimentația rituală are un rol important în relațiile de familie, ea pune în valoare neamul, dar și vecinătatea, la a căror bună funcționare contribuie evident.

Definim deci alimentația rituală drept sistemul de bunuri și practici alimentare al căror limbaj simbolic este utilizat în secvențe bine conturate (independente sau componente ale unei suite ceremoniale), în scopul comunicării cu forțele supranaturale (divinitate sau strămoși).

Alimentația rituală este astfel o „punere în acțiune a simbolurilor” (Ghyca, 1981: 160), ce se constituie într-un limbaj codificat, cunoscut și înțeles de întreaga comunitate. Această idee deschide o nouă perspectivă de studiere a alimentației ceremoniale și a celei rituale, care pot fi considerate (fiecare în parte sau împreună) sisteme semiotice formate din semne cu o sintaxă proprie, deci cu relații specifice între ele, dar și cu contextul (care schimbă semnificația alimentelor). În segmentele ceremoniale și rituale ale vieții tradiționale, numărul și calitățile semnificante ale semnelor alimentare, ca și capacitatea lor de a transmite mesaje, sunt mult amplificate față de cotidian.

Utilizând în principal simboluri și gesturi codificate, specifice comunicării nonverbale, alimentația ceremonială și rituală oferă un generos câmp de investigație, în care pot fi identificate relevante procese de comunicare și sisteme de semnificare. Format din semne cunoscute atât de emițători (actanții), cât și de receptori (participanții), limbajul alimentar este cu ușurință decodat, mai ales setul de semne ce respectă discursul ritual tradițional din desfășurarea unei suite ceremoniale.

Darurile și ofrandele alimentare, mesele comune, cu întreg limbajul lor codificat (alimente, gesturi, comportament), au evidente funcții metalingvistice, exprimând mesaje pe care oamenii și le adresează unii altora. Comunicarea ce se realizează

prin intermediul actelor alimentare nu funcționează însă numai la nivel uman, ci transcende spre ființe supranaturale sau spre „lumea cealaltă”, unde strămoșii primesc mesajele trimise. Din această perspectivă, gestul alimentar devine semn pentru membrii aceleiași comunități, care îl receptează, îl înțeleg și răspund conform modelelor culturale comune. De aceea, o semiologie a actului alimentar, care repetă adeseori modele arhetipale, ar putea ajuta înțelegerea mai complexă a valorilor culturale specifice unui grup.

I. Lotman apreciază cultura ca fiind cadrul de elaborare a unui sistem de reguli prin care se realizează comunicarea cu ajutorul diferitelor limbaje (Lotman, 1974: 6). Alimentația ceremonială și rituală poate fi abordată ca un limbaj codificat prin care oamenii comunică gânduri, sentimente, opțiuni, dorințe. Dar pentru decodificarea mesajelor, de mare importanță este contextul modelat de cele două coordonate amintite mai sus – cea spațială și temporală (în afară de cea afectivă). Pentru că, fără îndoială, spațiul și timpul, cadre cu dimensiuni și calități variabile, cu discontinuități exprimate în „praguri” ale existenței (sau situații liminale), pot influența schimbări în semnificația semnelor alimentare.

Pentru a exemplifica, amintim variatele ipostaze ale pâinii, care, în contexte diferite, determinate de spațiu și timp, relevă semnificații diferite. Contextul nunții, în timp și spațiu sărbătoresc, îi conferă conotații sărbătorești, cel al înmormântării, în timp și spațiu funerar, conotații funerare. Glisarea semnificațiilor se petrece, desigur, în limite bine stabilite – în esență ele se înscriu în același registru semiotic al pozitivului, al beneficului, dar semnul în sine, ca artificiu de comunicare, conține mesaje cu conținut diferit.

Semnul alimentar operează, deci, pe baza unor convenții sociale acceptate (Eco, 1982: 28), emițând mesaje profund semantizate. Pâinea și sarea, mierea și laptele, oul și colacul oferit de fată tânărului preferat sau găina oferită, ceremonial,

nașului devin, în context adecvat, semne cu semnificații cunoscute, decodate cu ușurință de membrii comunității, de la care se așteaptă un răspuns comportamental corespunzător.

F. de Saussure consideră adevărate evenimente mentale ideile exprimate prin intermediul semnului, subliniind influența lui asupra gândirii umane; în acest sens, semnele alimentare au un impact profund în mentalitate, preferințe, comportament. Fiind strict convențional, semnul necesită un interpretant pentru desprinderea semnificațiilor, dar și a corelațiilor între coduri diferite, după cum observă A.J. Greimas (1975: 57). Semnificația, spune el, „se poate ascunde sub toate aparențele sensibile, ea este în spatele sunetelor, după cum este și în spatele imaginilor, al mirosurilor și al aromelor” (Greimas, 1975: 63). Această afirmație relevă inedite posibilități privind perspectiva semiotică de abordare a problematicii alimentației, al cărui evantai de cercetare se poate lărgi prin noi corelații și interpretări.

Psihologia contemporană numește „proiecție” interpretarea pe care intelectul nostru o dă fiecărui semn perceput. Alimentul, deposedat de valoarea sa nutritivă, capătă o proiecție în imaginar corespunzătoare semnificației pe care omul i-o acordă – semn emițător de mesaje de prietenie, iubire, dorință de comuniune. Omul, ca receptor ce decodifică mesajul în context adecvat, transformă sistemul său alimentar într-o arie semantică în care funcționează un cod culinar și comportamental cunoscut, în genere, tuturor membrilor comunității. Spunem „în genere”, pentru că există numeroase acte de comunicare ce se exprimă prin coduri alimentare ale căror „chei” au fost uitate, explicațiile fiind reduse la formulele „așa e obiceiul”, „așa e bine”. Exemplificăm prin secvența *oferirii găinii nașului* din ansamblul ceremonial al nunții. Semn-cheie în succesiunea felurilor de mâncare la masa mare, el transmite anumite mesaje participanților. O „lectură” a textului comunicării o putem opera conform schemei lui H.D. Lasswell (1973: 31): cine (gazda), ce spune (că masa se apropie de sfârșit), prin ce canal (prin

actul simbolic al oferirii găinii), cui (nașului), cu ce efect (participanții se pregătesc pentru oferirea darurilor). Alte mesaje transmise prin intermediul semnului-aliment pot fi considerate: *rachiul roșu* ce „se juca” a doua zi după nuntă, comunicând întregii colectivități informația asupra purității miresei, de asemenea, *ciorba de potroace*, care constituie semnul bine cunoscut al sfârșitului nunții.

Studiate în viziunea metodologică a teoriei comunicației, hrana omului și comportamentul corespunzător pot fi abordate ca un set de semne care, prin interpretare, dau informații multiple despre om și modul lui de viață, relevând aspecte cu semnificații inedite.

II. SIMBOLISM ALIMENTAR

Studierea alimentației rituale și ceremoniale implică reperarea și tălmăcirea simbolurilor concentrate în unele alimente, simboluri care, transpuse în reprezentări și imagini (ce îngemănează arhetipuri de gândire), sunt utilizate în structurarea ansamblurilor ceremoniale și a secvențelor din obiceiurile populare. Contextul favorizează sublimarea alimentelor în imaginarul cultural, în sensul estompării valențelor nutritive, generatoare de forță fizică, în favoarea valențelor simbolice, generatoare de forță spirituală.

Ca expresie specific culturală, simbolul, deci, poate transfigura un aliment, poate transgresa sensul lui nutritiv spre spiritualitate. Deși este, ca orice simbol, „cea mai mică unitate a ritualului” (Turner, 1970: 19), simbolul alimentar polarizează funcții multiple, dintre care principală este cea mediatoare între realitatea obiectivă (vizibilă și de înțeles) și lumea supranaturală (invizibilă și de neînțeles). Mediarea se exprimă prin forța expresivă a mesajelor simbolice ale alimentului (uneori cu o putere sugestivă deosebită), realizându-se contactul spiritual al omului cu sacrul, contact adeseori confuz, în sensul că omul conștientizează sporadic sensul simbolic al alimentelor absorbite, primite sau oferite.

Numeroasele alimente în stare naturală sunt investite cu calități ce le metamorfozează în simboluri - laptele, mierea, oul, sarea, peștele, vinul. Se remarcă, însă, cumulumul de simboluri al celor transformate culinar prin intervenția omului și a focului culinar, care adaugă simbolismului intrinsec al unor alimente naturale elemente noi ce amplifică forța simbolică a produsului (pâine, colac, colivă, mucenici etc.). Este utilizată, totodată, în

scenariul ritual și ceremonial, o simbolică a actelor convenționale (gestică, daruri, mese comune), a formelor și ornamentelor, cu precădere în modelarea pâinii și a colacilor - cercul, crucea, împletitura, scara - simboluri de mare vechime, cu tălmăciri și semnificații multiple.

„Cuvântul simbol înseamnă înaintea de toate, rezumat, chintesență” (Ghyca, 1981: 161), spun esteticienii, relevând principala lui caracteristică, aceea de a ajunge la esențe ale gândirii umane. Ca urmare, simbolul apelează la capacitatea mentală a omului pentru descifrarea și interpretarea lui.

Specialiștii în studiul simbolicii notează deosebirea între „gândirea simbolică” și „gândirea rațională” (Sperber, 1972; Izard, Smith, 1979), dar trebuie să observăm că ele se completează în gândirea tradițională, că în încercarea de înțelegere a lumii, a fenomenelor cu semnificație, omul culturii tradiționale împletește cele două sisteme de gândire.

Conform ideilor vehiculate în antropologia modernă, nu numai alimentele, dar chiar și absorbția alimentară are simbolismul ei. „Orice act alimentar este o transsubstanțiere”, spune Gilbert Durand, referindu-se la simbolica asimilării alimentare și la mitul „împărtășaniei” alimentare. „Masticarea e negare agresivă a alimentului vegetal sau animal, în vederea nu a unei distrugerii, ci a unei transsubstanțieri” (Durand, 1977: 319), înțelegând prin aceasta esența transformatoare a gestului alimentar și simbolismul lui, „caracterul tainic, intim al unei operații care se efectuează integral în bezna viscerală”.

Profund înscrisă în inconștientul colectiv tradițional, simbolica alimentară se manifestă ca un cod cultural ce operează în actul de comunicare, prin intermediul actelor rituale, cu misterioase forțe supranaturale sau cu membrii comunității.

ALIMENTE NATURALE

Parte componentă a recuzitei rituale, alimentele, roade ale pământului, cu simbolismul lor legat, în esență, de natură și forța ei regeneratoare, trimit mental la permanențele ciclice ale vegetației, la reîntoarcerea ei ritmică la viață, în ultima instanță la nemurire. De fapt, viața, moartea și reînvierea sunt strâns îmbinate în simbolica hranei și băuturii, exprimând un mod de gândire robust și optimist.

Mierea. Dintre alimentele în stare naturală ce însumează simboluri de mare vechime se detașează mierea, considerată în vechile culturi aliment sacru, componentă de bază a hranei și băuturii zeilor. Pe de altă parte, cu bine cunoscutele calități nutritive, ea are importanță deosebită, în viața tradițională, în alimentația copiilor mici și a bătrânilor, fiind, totodată, mult utilizată în medicina populară. Mitologie și pragmatism se regăsesc, astfel, îngemănate în simbolica ei, axată pe ideea de puritate, bunătate, blândete, simbolică bine cunoscută din cele mai vechi timpuri (Herseni, 1977: 328).

Credințele în virtuțile purificatoare și fertilizatoare ale mierii, considerată element de bun augur în orice început, cu puteri exclusiv benefice în acțiunile oamenilor, explică prezența ei în secvențe principale ale obiceiurilor populare din întreaga țară.

Pe masa ursitoarelor se așează trei azime sau turtițe, colaci sau pâine unse cu miere, ale cărei însușiri de influențare magică a viitorului copilului sunt augmentate în momentul menirii lui. În virtutea acelorași credințe, în apa primei calde se pune miere sau fagure de miere, „ca să fie copilul bun, să nu fie urâcios” sau „să fie dulce ca mierea”¹.

Și în cadrul complexului ceremonial al nunții, mierea are

¹ Informație de teren, culegător G. Comanici, comunele Lerești și Petrești, jud. Argeș, 1980.

aceleași conotații benefice, de aceea secvențe multiple au ca marcă simbolică mierea: din miere gustă tinerii la cununie (Niculiță Voronca, 1903: 1175), miere se adugă în „paharele dulci” (Gorovei, 1910: 105) din care li se dă să bea, cu miere este „umplută” găina ce se dă mirelui la masa mare să o rupă (Șezătoarea, 1903: 39), cu miere desenează mireasa o cruce pe pereții camerei nupțiale (Vulpescu, 1930: 225).

Nici din ritualurile însoțitoare ale înmormântării și pomenirii morților ea nu lipsește – „un păhărel cu miere”, „un șipușor cu vin sau mied” (Marian, 1892: 377) fac parte din recuzita scenariului ritual, având la bază simbolica benefică a mierii, mediatoare în relațiile cu strămoșii. Dar principala ei utilizare în modele de viață tradițională se regăsește în prepararea colivei, reverberațiile ei simbolice fiind sporite în combinația cu boabele de grâu.

Numeroase utilizări rituale ale mierii depistăm și în obiceiurile din ciclul calendaristic – cu miere se ung „Sfinții” la 9 martie, în Sâmbăta lui Lazăr se dau de pomană ulcele cu miere, alvița ce se „bate” la Lăsatul Secului are în componentă, cu precădere, miere (Marian, vol. I, 1898: 279), „jolfă” pentru „turta cu jolfă” („pelincile Domnului”), la Crăciun, este îndulcită cu miere.

Sărbătoarea ce concentrează cele mai multe obiceiuri în care mierea (împreună cu aluatul) încifrează semnificații complexe, fiind înzestrată în credințele populare cu virtuți magice, este Sân Toader. Element esențial al vrăjilor și farmecelor ce se fac în această zi, mierea este, în prealabil, consacrată religios (fiecare femeie duce la biserică „un păhărel de miere, lumânare, șipușor de vin, mied sau mursal”¹). Păstrată

¹ Pentru exemplificare amintim obiceiuri din Banat (Marian, vol. II, 1899: 74-88; Apolzan, 1987: 144), al căror act ritual principal este prepararea unei „pogace”, unsă cu miere, pentru fiecare membru al familiei, care trebuie să o termine „pe nemâncate”. Cu mierea rămasă, mamele ating fetele pe frunte, piept, mâini, genunchi și, totodată, prepară o turtă cu făină „de la două case așezate față în față, mestecată cu o bucată de sare (ce s-a purtat în poală de marți până marți)”. Această turtă concentrează puteri benefice cu efect asupra fetelor, dar și a celorlalți membri ai familiei.

în timp, această miere dovedește virtuți magice vindecătoare.

Forța rituală concentrată în acest aliment este probată de practici cu rezonanță magică deosebit de vechi. Exemplificăm cu aceea a culesului mătrăgunei „pe dragoste”, așa cum o prezintă M. Eliade, obicei care presupune răsplată în miere, pâine și sare așezate pe locul de unde a fost smulsă planta cu formula rituală „Eu îți dau miere, pâine și sare, dă-mi mie puterea Sfinției-tale” (Eliade, 1980: 212). Oferită divinității-Pământ, mierea relevă plurivalența sa simbolică: puritate, forță, viață, simboluri aureolate de misterul producerii ei (ce trimite la resorturi divine) și de rolul ei mitologic de hrană a zeilor.

Produs natural prin excelență, mierea este „analogonul natural al celui mai natural aliment, care e laptele matern” (Durand, 1977: 322). Corespunzând prin origine și valențe (nutritive și simbolice) plantelor alimentare, *mierea* și *laptele* sunt considerate în antropologia modernă alimente primordiale, arhetipuri alimentare.

Laptele. „Primul substantiv bucal al omului” (Durand, 1977: 320), de aceea „aliment primordial”, suprem, laptele este asociat în imaginarul cultural cu mierea. Există o întreagă mitologie privind izvoarele de lapte și miere specifice Paradisului, privite ca echivalente ale hranei ce asigură fericirea deplină. În mitologia preelenică, laptele (cu apă) și miere este ofrandă pentru zei, iar imaginea izvoarelor de lapte și miere din mitul dionisiac afirmă vechimea credințelor relative la forțele creatoare de fericire ale combinației lapte și miere. În mod deosebit, laptele are o mitologie specială legată de laptele matern începând cu mitul lui Demeter (al cărei lapte conținea calități vindecătoare) și al Herei, soția lui Zeus, al cărei lapte s-a transformat în ambrozie - băutură sacră a imortalității (Herseni, 1977: 326, 328).

Considerat băutură cu virtuți magice, „dătător de viață, sănătate, vigoare și, deci, în mentalitate primitivă, de nemurire” (Herseni, 1977: 328), laptele reprezintă simbolul vieții și al

sănătății, fiind, așa cum presupune autorul, „prima băutură folosită la serbările populare” (în amestec cu miere).

Puritatea laptelui, asociată inocenței infantile, „gaj de forță calmă, albă, lucidă”, după caracterizarea lui Roland Barthes (1957: 77), conferă acestui important aliment un simbolism benefic marcat și, ca urmare, un rol important în numeroase secvențe rituale. Străvechi credințe, cum ar fi cele care stimulează lactația la femei, de exemplu, credința în „piatra laptelui” (Frazer, vol. I, 1980: 76) sau în ramura verde de arminden cu aceeași funcție la animale (Frazer, vol. I, 1980: 251), sunt comune multor popoare, ca și practicile magice de preîntâmpinare a „furatului laptelui” (Frazer, vol. IV, 1980: 313; vol. V, 1980: 15, 17, 57).

La poporul nostru consemnăm credințe și practici magico-rituale orientate în sensul preocupărilor pentru protejarea surselor de lapte, demonstrând locul important al laptelui în alimentația populară¹.

În obiceiurile practicate la naștere, funcția nutritivă a laptelui prevalează asupra funcțiilor sale rituale. Simbolismul lui iese în evidență în secvențe ale obiceiurilor de nuntă (consumul ritual al laptelui din aceeași strachină cu aceeași lingură de către cei doi tineri, sau, în comun, cu nașii și druștele - colac cu lapte) și, mai ales, în obiceiuri de pomenire a morților (Bilțiu, 1986: 168) - „pomana cu lapte” fiind răspândită în întreaga țară, cu precădere la „Moșii” de Sân Georgiu (Marian, vol. III, 1901: 282; Voronca, 1903: 370; Fochi, 1976: 303), de vară (sau de Rusalii), când se împart oale cu lapte (simplu sau cu grâu, tăieței, colarezi, păsat, caș sau balmoș). Și în alte obiceiuri, laptele și produsele lactate (în combinație cu cereale sau produse cerealiere) constituie principalii agenți rituali, dovedind încărcătura lor simbolică, cu efecte purificatoare și

¹ Despre mana laptelui și actele magice de împiedicare a „luării manei”, vezi Gh. Pavelescu (1944: 56-65).

regeneratoare.

Pentru „Datul de veri și verișoare” (surate), laptele (simplu sau în combinație cu cereale - grâu, păsat, tăieței, colarezi) - constituie darul ritual cu forță de consacrare a noii legături de rudenie alături de pâine sau colac (Rădulescu Codin, 1909: 67; Gorovei, 1937: 44); de asemenea, colindătorilor li se oferă, uneori, brânză, darurile pentru nași sau moașă conțin produse lactate.

Laptele (și simbolica sa purificatoare) este utilizat cu funcții rituale nu numai în ipostaza sa de aliment. În multe zone el este adăugat în apa pentru scaldătoarea rituală la naștere. Conform unor informații mai vechi, el este agent ritual de aceeași natură la nuntă - adăugat în scaldătoarea mirilor (Gorovei, 1915: 89) și chiar la înmormântare (în scaldă celui mort) (Ghinoiu, 1988: 176). Consemnăm, totodată, utilizări rituale ale laptelui în vechi obiceiuri de udare a paparudei cu lapte (Cuceu I., Cuceu M., 1988: 124), ca fațete inedite ale simbolismului purificator și fertilizator al acestui aliment fundamental în hrana omului.

Oul. Arhetip cosmogonic, simbol universal al nașterii, oul se raportează, după părerea lui Mircea Eliade, „nu atât la naștere, cât la o re-naștere repetată după modelul cosmogonic”. „Simbol al nemuririi”, el face parte dintre simbolurile reînnoirii naturii și vegetației, reprezentând o epifanie a creației și, în cadrul experienței hierofanice, un rezumat al cosmogoniei (Eliade, 1992: 378-380). „Soarele e dintr-un ou” (Voronca, 1903: 420), spun străvechi credințe românești, sintetizând evantaiul simbolic al acestui aliment cu funcții rituale marcante în multe obiceiuri.

Limbajul lui simbolic deosebit de expresiv nu se oprește doar la oul pascal, ale cărui conotații simbolice, augmentate prin vopsirea cu culoarea roșie a sângelui sau prin încondeierea lui cu motive, la rândul lor, încărcate de simbolism, sunt, în genere, cunoscute din lucrări etnologice de mare valoare (Marian, vol. III, 1901: 1-187; Voronca, 1903: 338-350; Rădulescu Codin, Mihalache, 1909: 92; Gorovei, 1937;

Zahacinschi, M. și N., 1985; Bălașa, 1992). Cu precădere, A. Gorovei a relevat semnificațiile plurivalente ale oului pascal în viața tradițională. El numește Paștele „sărbătoare a ouălor roșii” și inventariază numeroase obiceiuri caracteristice, începând cu ciocnitul ritual (care urmează prescripții privind partea oului ce trebuie ciocnită, reguli privind ordinea - „întâi bărbatul cu femeia, apoi părinții cu copiii” (Gorovei, 1937: 31)), însoțit de formule rituale („Hristos a înviat!”, „Adevărat a înviat!”). Într-o interpretare nouă, observăm că, plasat imediat după actul religios al celebrării Învierii, ciocnitul și mâncatul oului marchează *intrarea în sărbătoare, începutul acesteia*. Acest act ritual păstrează pe tot parcursul sărbătorii principalul rol ceremonial de *început* al meselor.

În schimbul de daruri și în ofrandele pentru morți specifice sărbătorii, oul roșu este elementul central, relevând virtuți simbolice legate de reînnoire și nemurire.

Păstrat peste an, în multe zone chiar așezat la icoană, oul roșu are rol benefic sporit datorită însușirilor magico-rituale captate în timpul sacru al sărbătorii Paștelui (de asemenea, la Sfântul Gheorghe, Duminica Tomei, Înălțare). Desigur, încă nu sunt epuizate semnificațiile oului, acest aliment cu aport nutritiv de excepție, dar care relevă și disponibilități rituale polivalente, mai ales în ciclul Pascal, ce oferă cadrul temporal propice manifestării simbolismului său legat de regenerare și reînviere. Obiceiurile populare românești, cu bogăția lor de manifestări ale spiritualității tradiționale, dezvăluie și alte segmente de viață rituală sau ceremonială în care oul exprimă o simbolică complexă, înscrisă în sfera nașterii și renașterii vieții pe pământ. Această simbolică stă la baza obiceiului de a înțărca copilul cu ajutorul unui ou copt pus peste prag (Voronca, 1903: 425), de a oferi la nuntă mirilor un ou (uneori presărat cu zahăr), pe care trebuie să-l mănânce legați cu un ștergar¹, de a așeza pe prag

¹ Arhiva I.E.F., *Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații*, com. Iclânzul, jud. Mureș, 1980.

două ouă, pe care mireasa trebuie să le spargă cu piciorul când intră în casă, sau de a pune un ou în sicriu¹, pentru călătoria cea mare - simbol al renașterii prin moarte, idee proprie filozofiei populare.

Obiceiul larg răspândit, conform căruia în încheierea mesei bogate ce se organizează la „Lăsatul secului” (ce marchează începutul perioadei de abstenență alimentară a postului) trebuie să mănânci un ou fiert „ca să pară postul ușor”, „ca să le treacă degrabă postul” (Voronca, vol. III, 1903: 284), trimite la credința în virtuțile sale regeneratoare. Aceeași idee inspiră acte rituale din obiceiurile legate de muncă. „La 40 de sfinți când se scoate plugul și dă să iasă din ogradă, aruncă un ou pe sub mâna stângă, peste boi sau dinaintea acestora...” Felul în care rezistă oul este semnul rezistenței plugului și al succesului muncii începute. De asemenea, când pleacă la semănat pun în traistă un ou fiert (printre semințe)² sau pentru recolta viilor „se îngropau ouă întregi sau se risipeau coji de ouă în răscrucile viilor la Paște” (Iordache, 1985: 249).

Oul este element ce sacralizează actul „prinderii suratelor” (în Vrancea), „înfântătitul” (Mehedinți), „mătcălăul” (Banat), petrecerile cu mese comune pe care cetele de feciori le organizează după colindat în Transilvania (la care principalul fel de mâncare, „papa cea mare”, este preparată din ouăle adunate în timpul colindatului) sau mesele Junilor Brașovului, care „în luna Paștilor merg pe la case după ouă, în special la casele cu fete mari” (Mușlea, 1972: 50).

Implicațiile valențelor oului în medicina populară, ca și în practicile divinatorii din noaptea de Anul Nou (Marian, 1898:

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Berzasca, jud. Caraș-Severin, 1981.

² Arhiva I.E.F., Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații, com. Suraia, jud. Vrancea, 1976, și com. Țibucani, jud. Neamț, 1978. În Voronca (vol. I, 1903: 167): „... pun în sac sfințituri de la Paști: pască, coji de ouă, slănină...”.

143), au drept sursă credințele în forțele benefice concentrate în ou, în simbolismul și energia lui magico-rituală, ce îl transformă într-un agent ritual mult utilizat.

Sarea. Simbol de puritate, curățenie și perfecțiune, sarea apare în viața rituală, de obicei, alături de pâine, devenind semn al armoniei, al păcii, prieteniei și ospitalității (tânărul cuplu trebuie să mănânce pâine cu sare din același vas, copilul proaspăt botezat se așează pe pâine și sare, dar mai ales obiceiul, devenit marcă a identității culturale, întâmpinarea oaspeților cu pâine și sare).

Considerată sfântă din cele mai vechi timpuri (Homer o numește divină), sarea, acest „dar al zeilor”, este prețuită pentru calitățile sale nutritive, dar și pentru virtuțile sale simbolice. La vechii evrei, o legătură strânsă era doar aceea pecetluită prin masa alcătuită din pâine și sare, numită „legătura sării”, iar grecii și romanii însoțeau orice sacrificiu cu pâine și sare. Totodată, pentru a conferi unei mese caracter ceremonial, puneau pe mijlocul ei un vas cu sare. Ca simbol al prieteniei și al înțelegerii, vechii romani o utilizau la prepararea unei prăjituri foarte sărate, „*mola salsa*”, din care, la căsătorie, trebuiau să mănânce ambii parteneri (Ciașanu, 1914: 306).

Textele religioase consemnează valoarea spirituală a sării la vechii evrei, dar și la primii creștini. Iisus îi numește pe apostolii săi „sarea pământului” (Matei, 5, 13), metaforă din care desprindem sensul simbolic pe care Iisus îl atribuie sării, a cărei putere de conservare este transpusă alegoric de El în păstrarea nealterată a mesajului cuvântului divin.

Potrivit vechilor credințe românești, „sarea e mama lui Dumnezeu”, „sarea e dreptatea”, „Sfânta sare e Sfânta dreptate” (Voronca, vol. I, 1903: 183), ceea ce explică prezența sării în numeroase acte rituale tradiționale. Simbol pozitiv, ea este înzestrată cu forța magică de îndepărtare a spiritelor rele: „Pâinea și sarea e de mare ajutor, alungă tot răul de la casă”, „Să presuri pragurile cu sare sfințită ca să nu se poată apropia

(necuratul)", „Noaptea e bine să steie sarea pe fereastră, căci dormi bine și nu se apropie nici un rău”¹.

Dar sarea este totodată investită cu valențe negative, rezultat al acțiunii ei distructive în cantități mari (asupra pământului, organismului uman, alimentelor preparate). Datorită ambivalenței sale, ea poate îndepărta uneori spiritele bune, spun vechi informații de teren, de aceea, în unele obiceiuri, ea este exclusă din componența aluatului - pe masa de Ajun se pune o azimă nesărată; azima pentru mireasă (Cluj) sau „turta copilului” (Vâlcea) sunt, de asemenea, nesărate².

Predominante sunt însă valențele ei pozitive și, ca urmare, sarea rămâne principal element ritual în obiceiuri legate de muncă, mai ales în creșterea animalelor, dar și în cultivarea pământului. La „scosul” plugului (Marian, vol. II, 1899: 173), la 9 martie sau la Sfântul Gheorghe, „dimineța ciobanii mănâncă ceva sărat și pleacă cu oile la pășune” (Fochi, 1976: 302). În aceeași zi, acte ceremoniale în care pâinea și sarea au rol ritual major sunt practicate de fete (în Bucovina) pentru purificare și mărirea forței de atracție (Marian, vol. III, 1901: 277). Obiceiul „prinderii de surate sau fărtați” (în Moldova) sau „mătcălăul” (în Banat) se petrec sub semnul ritual al sării (Marian, vol. II, 1899: 84; vol. III, 1901: 189), același fiind semnul sub care se fac focuri rituale (în Bucovina) la Blagoveștenie (Marian, vol. II, 1899: 225).

Absolut indispensabilă vieții omului, această materie de o puritate, de asemenea, absolută, concentrând o simbolistică legată de transparență și curățenie este de mare importanță în practicile divinatorii de Anul Nou sau de Bobotează, când tinerele fete încearcă să-și afle viitorul partener de viață (Marian, vol. I, 1898: 64, 75, 130, 137, 142, 146, 187).

¹ Voronca, vol. I, 1903: 183-185. La pagina 186 autoarea înregistrează numeroase credințe privind locul sării. „Șezătoarea”, an V, ian. 1899, p. 54.

² Caraman, 1931: 70; Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Dăbâca, jud. Cluj, 1982; sat Cârșănești, com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1991.

Creația narativă populară a reținut semnificațiile multiple ale sării (basmul *Sarea în bucate*), relevând sensul simbolic al acestui element care transformă (adăugată în cantități mici) gustul mâncării oamenilor (prin calități gustative noi), dar care implică și ideea de conservare și deci de nemurire. Importanța sării este la fel de mare în alimentația animalelor, mai ales pentru crescătorii de oi, care acordă atenție deosebită acestui element cu efecte stimulative asupra lactației, cât și asupra fertilității animalelor (sarea conține substanțe energizante și euforizante). Există obiceiuri vechi conform cărora sarea animalelor este menită prin acte rituale să asigure spor și fertilitate. De exemplu, în ajunul Crăciunului, stăpânii de oi pun un „bruș” mare de sare, învelit bine, sub pragul casei peste care se umblă, unde îl lasă până în ziua de Ales - 22 aprilie - când îl vor măcina, îl vor amesteca cu țărâte și-l vor da oilor în mâncare (Pamfile, 1913: 24).

Peștele. Legat cu precădere de interdicțiile alimentare, fiind singurul aliment de origine animală tolerat în hrana de post în anumite zile (deci aliment ritual prin excelență), peștele cumulează străvechi simboluri ce își au izvorul în mitologia multor popoare.¹

Considerat sacru (Frazer, vol. IV, 1980: 22) de sirieni sau adorat ca zeu de unele popoare primitive (Frazer, vol. IV, 1980: 129), peștele este în mitologia românească element cosmogonic fundamental. „În mare este un pește, pe peștele cea stau patru stâlpi și pe stâlpi pământul, când peștele clatină din coadă, atunci și pământul se cutremură... Cei patru stâlpi sunt cele patru posturi. Noi posturile le postim de aceea ca să nu ne cufundăm. Dar acum un stâlp e mai mâncat, căci oamenii nu postesc” (Voronca, vol. I, 1903: 141).

Textele biblice amintesc adesea peștele (*Pescuirea minunată*, Luca, 5, 4-9, *Înmulțirea peștelui în pustiu*, Matei,

¹ Referitor la simbolismul peștelui vezi G. Durand (1987: 264), J.G. Frazer (vol. IV, 1980: 22, 128)

15, 33-39), simbol al primilor creștini, și chiar al lui Iisus însuși, potrivit inițialelor cuvântului *iẖtis* (în gr. *ΙΧΘΥΣ* = pește) care au compus expresia *Iisus Hristos Teou Iios Sotir* („Iisus Hristos Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul”).

În credințele populare românești, peștele e legat de începuturile creștinismului pe aceste locuri. Legende privind lupta primilor creștini pentru impunerea credinței lor se referă la greutățile întâmpinate de ei pentru respectarea interdicțiilor alimentare. S.F.I. Marian consemnează legende între care aceea a împăratului Dioclețian, care ar fi vrut să-i determine pe creștini să mănânce „mâncăruri spurcate”, dar aceștia au aflat și au mâncat grâu fiert. Atunci Dioclețian a aruncat mâncarea în râuri să o mănânce peștii și, în acest fel, să-i silească pe creștini (care vor mânca peștele „spurcat”) să renunțe la hrana lor de post. Creștinii au aflat și n-au mâncat nici pește ... (Marian, 1892: 312) Totodată, există (în Bucovina) legende despre Sfântul Toader, care i-a sfătuit pe creștini să nu mănânce pește în post fiindcă a fost „spurcat” (Marian, vol. II, 1899: 74; Voronca, vol. I, 1903: 289).

Element mitologic, consacrat de religie ca simbol al lui Iisus, peștelui îi este rezervat în obiceiurile populare un statut special. Deși nu este admis în hrana de post obișnuită, există zile de „dezlegare la pește” în postul cel mai sever, în care el este singura proteină tolerată. În acest sens, Buna Vestire (Blagoveștenia - 25 martie, Floriile sau Nașterea Maicii Domnului - 8 septembrie) sunt zile de „dezlegare la pește”, ca și unele zile de miercuri, vineri, sâmbătă sau duminică din post. „Cine înghite un pește viu la Blagoveștenie, acela va prinde pește tot anul” (Marian, vol. II, 1899: 221), de asemenea, și cel care la 40 de sfinți (9 martie) prinde 40 de pești și unul îl înghite viu (Voronca, vol. I, 1903: 959). Important rol ritual are și peștele mâncat la Paște (după pâinea sfințită, dar înaintea oricărui alt aliment), gest obligatoriu în vechi tipare de viață, bazat pe simbolismul benefic al peștelui, care poate asigura

sănătatea și vioiciunea omului pe parcursul unui an întreg (Marian, vol. III, 1901: 99). În context funerar, la pomana de înmormântare (dacă este, în post, mai ales), peștele are rol ceremonial, conferind mesei solemnitate și semnificații creștine marcante.

Vinul este băutura al cărui rol ceremonial și ritual se detașează în mod evident nu numai prin frecvența utilizării dar, mai ales, prin multitudinea de semnificații străvechi ce le însumează și care au căpătat, prin consacrarea religiei creștine, contur spiritual bine definit.

Considerat din cele mai vechi timpuri băutură sacră, vinul are o mitologie bogată, legată de cultul lui Bachus, zeu roman, corespondentul zeului grec Dionysos (inițial zeu al vegetației, apoi, prin metamorfoze succesive, zeu al vinului și al viței de vie). Vinul presupune, de obicei, corelația cu beția obișnuită, cu însușiri euforice orientate spre banal, dar a fost identificată în istoria culturii umane beția mistică (sau inițiatică, extazul mistic), beția rituală (Herseni, 1977: 274), cu multiple valențe, ce transcend spre sfera spirituală. Acestea transformă vinul în simbolul vieții ascunse, al tinereții biruitoare și tainice, după cum spune G. Durand, observând că, prin simbolică și prin culoarea roșie, el este o „reabilitare tehnologică a sângelui”, motiv pentru care consumul lui are un rol sacramental la multe popoare (Durand, 1977: 324).

Antropologia ultimelor decenii (Dumézil, Durand, la noi A. Oișteanu) a arătat ce a însemnat în viața vechilor popoare praznicul ritual, băutul și îmbătarea colectivă, al căror rol era să creeze o legătură mistică între participanți și totodată să transforme omul prin însușirile euforice ale vinului.

Este bine cunoscută măsura luată de Deceneu în vremea lui Burebista (secolul I î.Hr.) pentru distrugerea viilor, în scopul dezobișnuirii dacilor de a bea vin. Posibil, această măsură a fost luată în numele unor mai vechi credințe, care considerau băuturi sacre doar laptele și mierea (hidromelul), băuturi ce au fost înlocuite în practici magico-rituale precreștine cu băuturi

fermentate (cu vin) pentru a obține frenezia și delirul credincioșilor (Herseni, 1977: 265).

Străvechea concepție referitoare la sacralitatea vinului, simbol al bucuriei și abundenței, a fost preluată de creștinism. „Vinul este pentru om apă dătătoare de viață, dacă îl bea cu măsură”. „Bucuria inimii și veselie sufletului, când îl bei la vreme și cu măsură”¹, sunt cuvinte biblice care relevă calitățile vinului, dar care îndeamnă la cumpătare, la evitarea exceselor privind consumul lui.

Perceput în altă ipostază, cea a sângelui, „lichidul roșu, dens și vital” (Barthes, 1975: 83), cu care a fost identificat în religia creștină, vinul a fost acceptat (alături de aluat) ca substanță euharistică, ce reprezintă simbolic sângele sfânt al lui Hristos, incluzând astfel semnificațiile nemuririi și învierii din morți. El este consacrat astfel ca element esențial al misterului Euharistiei - ritual religios de importanță fundamentală în creștinism, augmentând astfel valoarea lui spirituală. Drept urmare, această băutură ce a fost inclusă ca aliment ritual și ceremonial în majoritatea obiceiurilor populare românești. Vechea mentalitate românească consideră pâinea și vinul „hrana totală”. Într-o variantă a legendei despre Baba Dochia, aceasta îi cere lui Dumnezeu *mâncare*, înțelegând prin aceasta pâine și vin (Marian, vol. II, 1899: 105) - ca elemente definitorii ale hranei omului.

Grija țăranului pentru obținerea vinului s-a concretizat în obiceiuri care au drept suport spiritual credința că prin crearea unui complex magico-ritual recolta va fi influențată, cantitatea de struguri va crește, iar calitatea vinului obținut va fi dintre cele mai bune. Astfel „gurbanul” (1 februarie, în Teleorman, când în cadrul unor petreceri se stropesc viile cu „vin vechi”)

¹ *Vechiul Testament*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, 1938, București, *Cartea înțelepciunii lui Iisus, fiul lui Sirah*, sau „Eclesiasticul”, 31 (27-30).

sau „praznicul viilor” (25 martie, în Gorj, când se organizează procesiuni pe dealurile cu vii, iar vinul și colacii sunt elemente cu rol ritual principal), sărbători ale speranțelor în viitoarea recoltă, ca și „culesul viilor” („christovul” sau „hrisovul viilor” - 27 septembrie), celebrare a vieții și rodniciei, toate au drept marcă băutul vinului, dătător de veselie și bucurie. Amintiri, poate, ale vechilor serbări dionisiace, ele relevă rămășițe ale mitului lui Dionysos, mit legat de cultul băuturii investită cu puteri magice de asigurare a abundenței și fericirii.

Credința în valențele sacre ale vinului constituie izvorul spiritual al multor obiceiuri. În multe zone (noi l-am consemnat la Porțile de Fier¹), există obiceiul ca la construcția unei case să se îngroape sub temelie, alături de alte obiecte (cap de cocoș, aluat de pâine, cereale, bani), un pahar cu vin, iar pe căpriori, într-o ramură verde, să se agațe o sticlă cu vin. Comentând obiceiul depunerii unor asemenea ofrande la temelia casei, M. Eliade arată că sensul lui primordial este să „însuflească” construcția, dar nu „prin jertfirea unei ființe vii, ci prin consacrarea unor obiecte încărcate cu realitate și putere; fiecare din aceste ofrande este un centru energetic, care poate face să trăiască și să dureze o construcție, un corp arhitectonic” (Eliade, 1943: 61).

În vechea mentalitate, vinul este totodată *simbol al belșugului*. De aceea el este mult folosit în actele rituale din cadrul nunții, în credința că, prin însușirile lui, ar putea influența viitorul noii căsnicii, durabilitatea ei în timp. Plosca cu vin - devenită simbol al nunții - este prezentă în momentele mai importante ale ceremoniei, în toate zonele țării, iar paharul cu vin din care gustă tinerii (numit și paharul „comun” sau „de obște”) are semnificații ținând de bucuria momentului, dar și de soarta comună a viitorilor soți (Braniște, 1980: 412).

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Pescari, jud. Caraș-Severin, 1970.

În unele regiuni (de exemplu, Oltenia - Gorj), momentul intrării miresei în noua gospodărie este marcat printr-un ritual în care prezența vinului este nelipsită. Intrând în curte, mireasa înconjoară o măsuță pe care este așezată o pâine și un vas cu vin. În casă este primită, de asemenea, cu o pâine și un vas cu vin. Obiceiuri asemănătoare se regăsesc și în alte regiuni ale țării, probând existența unui fond comun de credințe privind rolul ritual al vinului.

Strângerea darului pe o bucată de pâine stropită cu vin, în speranța înmulțirii magice a banilor, este, de asemenea, o practică rituală comună atât la botez cât și la nuntă în multe zone ale țării.

Riturile de înmormântare și cele legate, în genere, de cultul morților, păstrează, de asemenea, vechile credințe în valențele rituale ale vinului; trupul mortului, coliva ca și mormântul sunt stropite cu vin (reminiscente, poate, ale libațiunilor romane pe morminte), participanții la masa de pomană mănâncă mai întâi pâine stropită cu vin - în sudul țării - „călăvie”), varsă o picătură de vin înainte de a bea paharul (pentru cei morți), ulcica ce se oferă în zilele de pomenire a morților conține, adesea, vin.

Analiza rolului ritual al băuturii, în special al vinului, în obiceiurile practicate de cetele de feciori la sărbătorile de iarnă cu accentul lor „bahic” (magistral prezentată de T. Herseni), poate fi întregită doar prin sublinierea rolului lor ceremonial în toate sărbătorile, prin relevarea ideii de sărbătoresc pe care prezența lui o implică.

Cu timpul, vechile credințe legate de însușirile magico-rituale și ceremoniale ale vinului au fost transferate asupra altei băuturi, rachiul, pe măsura dezvoltării tehnicii de distilare și producere a noii băuturi. El pătrunde în obiceiuri, alături de vin, căpătând la rândul lui semnificații deosebite. La construcția unei case, în ramura verde se pune și o sticlă cu rachiu, pe masa ursitoarelor se pune, alături de sticla cu vin, una de rachiu, moașei i se oferă, în chip ritual, o sticlă cu rachiu. În obiceiurile

de nuntă, „ulciorul cu răchie” este folosit pentru invitarea nuntașilor și alegerea nașului. Ca și paharul cu vin în ritualul peștelui, când primirea sau refuzarea lui înseamnă acceptarea sau nu a căsătoriei, „ulciorul cu răchie” capătă valențele unui limbaj codificat de comunicare - primirea sau refuzarea lui înseamnă acceptarea sau nu a calității de naș sau a participării la nuntă¹.

Trebuie observat faptul că vinul rămâne, însă, principal element ritual în obiceiurile de înmormântare și cele legate de cultul morților - obiceiuri care, în genere, conservă cel mai bine vechile credințe. Este un argument în plus privind străvechiul rost ritual al vinului, un mod de transpunere în concret a simbolicii lui bogate în sensuri.

ALIMENTE TRANSFORMATE CULINAR

Fuziunea de imagini rezultate din experiența cultivării grâului și creșterii animalelor (cu întreg registrul simbolic adiacent al aluatului, laptelui, oului) și imaginile vehiculate de religia creștină (cu precădere crucea) a consacrat trecerea unor preparate alimentare din sfera profană a nutritivului în cea sacră, prin conferirea marcantului rol magico-ritual ce li se atribuie în contextul obiceiurilor populare. Ele dobândesc un loc special în imaginarul cultural, pierzându-și, după cum am mai spus, valoarea de aliment, dar câștigând-o pe cea de obiect ritual, *dar* sau *jertfă*, cu rol sacrificial, legat de cultul morților sau comunicarea cu divinitățile protectoare.

Rezultate ale acțiunii transformatoare a focului în cadrul

¹ *Clopotiva, un sat din Hațeg. Monografie sociologică*, București, 1935, vol. II, p. 416. Obiceiul este larg consemnat în anchetele noastre de teren din întreaga țară.

culinar, alimentele preparate includ, pe lângă simbolismul componentelor, și semnificații legate de munca investită pentru prepararea lor. În acest caz, munca devine o formă de ofrandă în relațiile cu divinitatea sau cu strămoșii: „Pomana e mai primită cu mâncăruri făcute de femeie”, „morții se hrănesc cu aburii de la fiert”¹, exprimă credința în valoarea rituală amplificată a alimentelor preparate, în care s-a investit efort uman.

În sistemul de viață tradițional, organizat conform unor norme stricte, înscrise într-un model cultural acceptat de toți membrii comunității, anumitor preparate alimentare li se acordă un statut ferm, ele devenind parte a „rânduiei” obligatorii după care este structurată viața comunitară. Nu există sărbătoare fără pâine (oricât de sărace ar fi resursele gospodăriei), după cum nu există moment important din ciclul familial fără marca rituală a colacului. „Întocmai cum trebuie să ai cârnați de Crăciun și pască de Paști, tot astfel la Sfântul Petru trebuie să ai alivenci” (Voronca, vol. I, 1903: 239), spun reguli nescrise din Moldova începutului de secol XX. De asemenea, preparate ca mucenicii, coliva, „scutecele” sau „pelincile lui Iisus” fac parte din aceleași modele culturale, structurate după reguli severe din care anumite alimente preparate nu pot lipsi în timp și spațiu prescris.

PÂINEA CEA DE TOATE ZILELE

Alimentul cu valoare de simbol major ce a însumat în timp esențe ale spiritualității populare, devenind alimentul ritual și ceremonial dominant, este *pâinea*, sub semnul căreia viața cotidiană, dar mai ales cea de sărbătoare, a căpătat, de-a lungul timpului, conotații festive și ceremoniale.

Cu adânci semnificații în cultura populară românească,

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Rusănești, jud. Olt, 1982; sat Hagieni, com. M. Kogălniceanu, jud. Ialomița, 1980.

pâinea, element nutritiv de bază, se detașează prin subliniate valențe spirituale dintre alimentele necesare hranei, devenind, în fapt, un simbol cu tălmăciri prin excelență benefice - rodnicie, fertilitate, bunăstare, sănătate, bogăție etc (Văduva, 1981: 57).

Finalizare a eforturilor unui întreg ciclu agrar, realizând în fapt legătura între două cicluri de muncă, pâinea concentrează împliniri și speranțe ale cultivatorului în lupta sa cu natura. Ea este considerată aliment total, astfel că la nivel mental ea echivalează cu însăși existența omului. „Muncești ca să-ți câștigi pâinea”, „muncești să dai copilului o pâine (în mână)”, „a lua cuiva pâinea de la gură” (ceea ce înseamnă un rău suprem) sunt exprimări ale adevărului etern al valorii pâinii pentru hrană, valoare aureolată de bogatele sensuri cu care spiritualitatea populară tradițională o investește, astfel că pâinea sau colacul sunt prezente prin valențele lor benefice în cea mai mare parte a obiceiurilor tradiționale ale poporului român.

Importanța pâinii ca aliment, dar mai ales importanța ei spirituală, este convingător redată de însăși rugăciunea de temelie a creștinătății, *Tatăl nostru*, care evidențiază semnificațiile pâinii - materie, dar și spirit, hrană a trupului, dar și a sufletului. Aceleași semnificații le regăsim în cultura populară transpuse în secvențe importante ale scenariului ritual și ceremonial al obiceiurilor tradiționale. Transfigurată spiritual, pâinea reflectă, în acest context, aspecte ale concepției populare privind existența omului, înțeleasă prin prisma nașterii, morții și renașterii. Căci pâinea, asimilată bobului de grâu care moare îngropat în pământ pentru a renaște, simbolizează forța vieții asupra morții, forța omului care reușește s-o obțină (pâinea) în lupta sa cu ostilitățile naturii, în final, supremația omului în lupta pentru existență, împotriva morții.

Analizând plantele dominante ale omenirii, grâu, orez, porumb, Fernand Braudel (reluând exprimarea lui Paul Vidal de la Blache) le numește „plante de civilizație, care au organizat viața materială și, câteodată, pe cea psihică a oamenilor, foarte

în profunzime, până la a deveni structuri aproape ireversibile” (Braudel, 1984: 115).

Complementară acestei idei se dovedește a fi ideea pâinii ca „element de civilizație”, pentru că, fără echivoc, pâinea a organizat munca și, în genere, viața societății tradiționale, stimulând producerea numeroaselor valori materiale și spirituale circumscrise activităților de realizare a ei. În acest sens, pâinea poate fi considerată creatoare de civilizație, prin rolul ei, ca punct de referință, în impulsionearea acumulărilor culturale de-a lungul timpului și, în acest cadru, prin aportul ei la definirea stilului de viață specific fiecărei mari colectivități umane.

„Pâinea nu aparține decât omului, semnul și garantul unei vieți civilizate ce demarcă umanitatea de animalitate, ca și de zei...” (Vernant, 1979: 62) În treimea grâu, făină, pâine, care „umple istoria Europei”, pâinea, „personaj copleșitor” (cum se exprimă F. Braudel (1984: 258)) sau „alimentul-rege” (cum o numește R. Delort, 1986: 85), a dominat întreaga istorie europeană.

„Hrană prin excelență a societății europene, pâinea, și cultura cerealieră pe care o implică, marchează organizarea unui gen de viață atât în dimensiunea materială cât și în imaginar. Aceasta, fără îndoială, fiindcă ea ocupă un loc privilegiat și dificil de înlocuit în imaginarul cultural al Occidentului...” (Mesnil, 1992: 14)

„Prezență umanizată” în universul vieții rurale europene, pâinea capătă valori spirituale supreme - „hrană cotidiană, dar sacră” (Mesnil, 1992: 14), ea este produs al „efortului (maxim) și al răbdării”, devenind din hrană concretă un simbol general al vieții. Antropologii contemporani fac frecvent legătura între ciclul vegetal al grâului (și forma sa finită, pâinea) și ciclul vieții omului, ceea ce duce la perceperea pâinii ca metaforă a ființei umane și a fertilității. Mai mult, sunt puncte de vedere ce traduc gesturi din procesul ei de fabricare după codul sexual uman, echivalând finalizarea pâinii cu nașterea unui copil.

Despre „tirania” pâinii, sclavia la care grâul (plantă sensibilă și pretențioasă) a supus omul, s-au scris multe pagini în care este relevată munca acerbă necesară obținerii finale a pâinii¹.

Reconstituirea unei istorii a „duratei lungi” a pâinii a sublimat idei ce converg spre concluzia că întreaga civilizație europeană este o civilizație a pâinii (Braudel, 1984: 43). Ea începe cu primele vestigii descoperite în țările din nord-vestul Europei încă din neoliticul mijlociu (aprox. 3500 î.Hr.) (Fechner, 1992: 53) și continuă cu date ce însoțesc, în toate epocile istoriei, periplul european al pâinii. Ele devin din ce în ce mai numeroase în Evul Mediu, când primul loc în alimentația europeană este deținut de pâinea fermentată.

*

Pâinea poate fi inclusă printre argumentele doveditoare ale îndelungatei viețuiri a poporului român în spațiul locuit de el, pentru că numai un popor de străvechi agricultori sedentari putea să ajungă, prin tehnici și procedee de mare vechime, la bine cunoscuta calitate a pâinii noastre, la o varietate așa mare de forme și ornamente. În plus, termenul pâine, de origine latină (*panis*), face parte dintre acei termeni care, prin calitatea noțiunii exprimate, de importanță fundamentală pentru modul tradițional de trai, este o dovadă a continuității de limbă și viață pe teritoriul României. Termenul, generalizat astăzi la nivelul întregii țări, este

¹ F. Braudel (1984: 148) citează cuvintele lui S. Mercier: „Grâul care hrănește pe om a fost în același timp călăul lui”, iar în *L'identité de la France. Les hommes et les choses*, vol. II, p. 118, spune: „grâul este grija constantă, o obsesie, o vrajă...; se știe că în funcție de rezultatele sale (ale recoltei de grâu - n.n.) viața va fi liniștită sau sub semnul restricțiilor, neliniștii”. J.P. Vernant, *À la table des hommes*, p. 62, notează că munca necesară cultivării și creșterii grâului este comparată încă de la Aristotel cu educația ce se dă copiilor pentru a deveni oameni. Tema grâului-rege în Sardinia o abordează și G. Angiori, *Du pain et du fromage*, în *Du grain au pain*, p. 132.

înlocuit, zonal, cu cel de *pită* (Transilvania), *pitan* sau *pâne* (Muntenia, Moldova). *Pâne*, termen folosit în vechea limbă românească pentru desemnarea cerealelor păioase (Pamfile, 1913: 1-3, 50, 57), reflectă apropierea, până la identificare, pe care cultivatorul o face între cele două noțiuni: *cerealele* și produsul obținut prin prelucrarea lor, *pâinea*. Termenul *colac* (slav), utilizat pentru aluatul de pâine modelat și ornamentat după tipare arhetipale încifrând o străveche simbolică cu forme de exprimare în context ritual și ceremonial, s-a răspândit probabil mai târziu, prin influență bisericească.

Referitor la începuturile cultivării grâului și, implicit, ale preparării pâinii în spațiul carpato-danubian putem consemna numeroase dovezi arheologice care atestă sfârșitul epocii mezolitice, dar mai ales perioada neolitică drept „martoră” a primelor preocupări pentru cultivarea primitivă a grâului și, poate, a unor incipiente tentative de preparare a pâinii (în neoliticul mijlociu sau târziu, când se trece treptat la viața sedentară)¹.

¹ O parte a atestărilor documentare sunt consemnate în Ofelia Văduva (1981: 58). Trebuie notate și alte cercetări, mai vechi sau mai noi, care aduc elemente privind vechimea preparării pâinii în spațiul carpato-danubian - măcinarea grâului cu râșnițe, existența unor cuptoare primitive încă din neoliticul mijlociu sau târziu. E. Comșa (1987) consemnează numeroase vase și gropi de provizii, apariția „hambarelor” (Teiu), a râșnițelor de dimensiuni mari (care reflectă cantitatea mare de grâu râșnit odată), a cuptoarelor cu boltă (Radovanu). V. Pârvan (1926: 135) amintește: „Femeile gete fac toată treaba gospodăriei singure: ele macină grâul în râșnițele de mână, care se găsesc în orice așezare preistorică și protoistorică, și tot ele cară apa, purtând vasele pe cap”. I. Ioniță (1982: 60) vorbește pentru secolele II-IV d.Hr. de „cupoarele de copt pâine”. O primă descriere a modului de preparare a pâinii a lăsat-o poetul Vergiliu (apud. N. Lascu, 1965: 218): „El pune făina pe o măsuță de lemn și varsă peste ea apă caldă; amestecă apoi apa și făina și le frământă într-una cu mâna lui puternică, iar când pasta lichidă a devenit mai consistentă, el presară pe deasupra aluatului sare, apoi subțiază aluatul și îl întinde cu palma mâinii, dându-i o formă rotundă, și o înseamnă cu pătrate de dimensiuni egale. El o pune atunci pe vatră...” Vezi și P. Grimal (1973: 271)

Peste secole, documentele de cancelarie medievale¹ și însemnări ale unor călători străini² notează preferința locuitorilor pentru grâu și pâine, mărturii ale neîntreruptei practicări a cultivării grâului și preparării pâinii. Chiar și în epoci nefavorabile, când în hrana zilnică s-a recurs la utilizarea altor cereale (porumb, orz, ovăz) (Griselini, 1984: 178; Wilkinson, 1831: 148), pâinea din grâu sau modelările din aluat (colacii) au fost permanent prezente la sărbători sau alte ocazii ceremoniale, punctând, prin bogata lor simbolică, secvențele importante ale obiceiurilor populare.

Conservarea și transmiterea din generație în generație a practicilor legate de cultivarea grâului și transformarea lui în pâine, deci permanența lor în timp, ne permit să subliniem vechimea utilizării pâinii la poporul român, realitate adeseori neînțeleasă de călătorii pe aceste meleaguri, în decursul asprei noastre istorii, sau chiar contestată, speculându-se faptul că, în condiții socio-economice dure, țăranul român a fost nevoit să înlocuiască în alimentația cotidiană pâinea din grâu cu mămăliga din porumb.

Cultivarea grâului este dominată de veșnica luptă a țăranului cu natura pentru finalizarea muncii grele și de lungă durată. În timp, acumulări de procedee tehnice și unelte adecvate, necesare cultivării și prelucrării acestei plante „exigente”, au fost dublate de atributele intensei vieți spirituale caracteristice poporului

¹ Pentru exemplificare notăm: Gh. Ghibănescu, *Surete și Izvoade*, Iași, 1906, vol. IV, p. 303, doc. CCLXVI; M. Costăchescu, *Documente moldovenești*, Iași, 1931, vol. II, p. 462, doc. 124; *Documente privind istoria României*, B. Țara Românească, Editura Academiei, v. XVII, vol. III, p. 630, doc. 6 (colaci în aldămaș).

² În colecția *Călători străini despre Țările Române*, Editura Academiei, București, în vol. V, găsim însemnări despre acest aspect la D. Frölich (1629-1630). M. Bandini (1640) „este un mare belșug de vin și pâine” (p. 326). R. Bargrave (1652) - „Aici se găsește de asemenea și miere din belșug și cea mai bună pâine obișnuită pe care țin minte să fi gustat vreodată” (p. 485).

român, transpuse în obiceiuri menite să asigure succesul muncii de obținere a recoltelor de grâu. Dacă adăugăm la aceasta munca de transformare a grâului în făină și de preparare a pâinii, proces îndelungat și dificil, se confirmă adevărul bine cunoscut că obținerea pâinii înseamnă muncă, multă muncă.

Cereale panificate. *Grâul* a fost și este și azi cereala preponderent utilizată în prepararea pâinii. Nu există sat care să nu fi folosit această cereală, fie că ea era obținută prin cultivare, fie prin cumpărare sau schimb de produse (practică mult utilizată în modul tradițional de viață al satelor de deal și de munte).

Chiar dacă pâinea din făină de grâu nu a fost folosită întotdeauna în alimentația zilnică în zone întinse din Oltenia, Muntenia, Moldova, ea era, în genere, nelipsită din alimentația ceremonială, marcând prin funcțiile ei atmosfera de sărbătoare ce însoțea evenimentele mari sau mici din viața țăranului. Panificarea grâului a fost, așadar, neconținut practică, doar ritmul ei, scăzut în anumite epoci, a dat impresia încetării și decăderii regresului acestei practici.

Tehnica panificației a fost folosită și pentru prelucrarea pâinii din mei, secară, uneori din orz și porumb.

Făina de *secară* (cereală cu mare pondere în agricultura zonelor de deal și de munte) este combinată cu făina de grâu pentru prepararea pâinii, proporția depinzând de situația materială a familiei, dar și de modelul cultural tradițional, specific zonei respective. Numeroase informații de teren relevă calitățile nutritive ale pâinii din secară, însă preferința constantă pentru grâu a dus la reducerea treptată a utilizării secarei în compoziția pâinii.

Orzul a fost folosit sporadic. La el se recurgea în perioadele de secetă sau război, când nevoi de ordin social-economic impuneau apelul la această cereală, mai puțin propice obținerii unei pâini de calitate.

Aspecte deosebite relevă panificarea *porumbului*,

cereală care, de la introducerea lui în alimentația poporului român (sfârșitul secolului al XVII-lea), a reprezentat în anumite perioade baza hranei țăranului. La începutul secolului, *mălaiul*, numit în unele zone din Transilvania *pită de mălai* sau în altele (Moldova, Oltenia) *mălai dulce*, *mălai dospit*, are o mare răspândire în cea mai mare parte a țării. Deși obținut prin procedee tehnice asemănătoare pâinii, produsul finit nu întrunește calitățile acesteia. Semnificațiile lui în mentalitate tradițională se reduc, în genere, la cea de aliment necesar hranei, arareori evocând implicații de ordin spiritual. Trebuie reținută ideea că țăranul român, bun cunoscător al tehnicii panificației, a extins-o, atunci când a fost constrâns de împrejurări social-economice nefavorabile, la prepararea pâinii din făină de porumb, cereală pe care o avea mai ușor la dispoziție, dar că el preferă, dintotdeauna, pâinea din grâu.

Din componența pâinii, în model tradițional, fac parte unele „adaosuri” specifice zonal. Analiza lor relevă o anumită pondere în resursele economice ale zonei respective, dar și apartenența la un fond cultural transmis de-a lungul timpului. Practica adăugării cartofilor în pâine, mult folosită de sași de la venirea lor în Transilvania (secolul al XIII-lea), s-a extins prin contactul acestora cu populația băștinașă, așa că la începutul secolului o găsim generalizată în întreg Podișul Transilvaniei, ca și în zonele înconjurătoare și în partea de sud a Banatului. Specific, la începutul secolului, acestor zone, adaosul de cartofi (fierți și zdrobiți, proporția obișnuită fiind de 3/4 făină și 1/4 cartofi) s-a extins astăzi ca practică de preparare a pâinii și în alte zone. Adaosul de făină de porumb sau de tărâțe este motivat la începutul secolului de condiții economice precare în partea de sud a Olteniei, Munteniei, Moldovei.

Fermentii utilizați în prepararea pâinii până la apariția drojdiei de bere (care a înlocuit treptat metodele tradiționale, mai ales în perioada dintre cele două războaie mondiale) se remarcă prin generalizarea, până la mijlocul secolului nostru, a

„aluatului” sau aluătelului, mici „turțite de cocă”, păstrate (acoperite cu mălai sau cu făină) pentru următoarea preparare a pâinii sau împrumutate de la casele vecine, într-un sistem de întrajutorare consacrat de-a lungul timpului în comunitățile rurale (în care relațiile de vecinătate și rudenie au mare importanță); înmuiat în apă caldă, rezultă „plămada” necesară fermentării. Tipic satelor mari producătoare de cereale, acest procedeu are o vechime ce ne trimite cu gândul departe, în istorie (romanii foloseau metode similare pentru fermentarea aluatului de pâine).

Se constată și unele diferențieri ce relevă notele particulare caracteristice unor zone largi. Este vorba de satele specializate în pomicultură și viticultură (cu precădere în zonele subcarpatice, dar și în alte sate, unde ocupațiile respective au oarecare pondere). La începutul secolului, mai sunt încă în uz metode arhaice de fermentare cu ajutorul „spumei” de prune sau „drojdiei” de struguri ce se formează în procesul de fermentare a fructelor pentru obținerea băuturilor. Mai notăm un alt ferment de mare vechime utilizat în prepararea pâinii, și anume zeama de floare de hamei (fiartă cu ceapă roșie), specific unor zone din Moldova și Banat.

Pâinea - reper simbolic. În gândire tradițională, pâinea și colacul concentrează, așa cum arătam mai sus, o simbolică în totalitate benefică: bucurie, rodnicie, belșug, fertilitate, puritate. Înscrise pe o axă comună, aceste semnificații se acumulează într-o *energie simbolică* pe care omul se străduiește s-o capteze. Dorința lui conferă sens numeroaselor ipostaze în care pâinea este atinsă, ruptă sau mâncată ritual în *situații liminale* de destrucție spațială, temporală sau socială. În aceste situații pot fi reperate principalele funcții rituale ale pâinii - funcția apotropaică, potențată de cea augurală, de menire rituală a unui bun și senin viitor. Centrate pe *energia simbolică* a pâinii și, de aici, pe forța ei *magico-rituală*, aceste funcții explică prezența nelipsită a pâinii sau a colacilor în performarea secvențelor rituale, ceremoniale sau festive în contextul temporal și

spațial al sărbătorilor tradiționale (Văduva, 1981: 61-66). Așa cum am mai spus, dacă din alimentația zilnică tradițională pâinea poate lipsi uneori, ea este marcă definitorie a sărbătorii, principiu sărbătoresc, este obiect de „recuzită”, *dar* sau ofrandă rituală, contribuind, totodată, la „bucuria ospățului” (Drogeanu, 1985: 70) ce face parte din sărbătoare.

„Făcutul pâinii” sau al colacilor - prag pregătitor al sărbătorii (act complementar sacrificiului de animale, de asemenea, prag pregătitor al sărbătorii)¹ - marchează, de fapt, intrarea în sărbătoare, purificând începutul perioadei prin valențele rituale ale aluatului și solemnizând timpul sărbătoresc prin prezența pâinii.

O lectură a semnificațiilor pâinii în context sărbătoresc dintr-o altă perspectivă, aceea a teoriei comunicației, relevă setul de semne cumulat de pâine, utilizat pentru transmiterea mesajelor în cadrul comunității. Cu precădere, în obiceiurile calendaristice sau din ciclul vieții, poate fi observată funcția mediatore a pâinii, în ipostaza ei de *dar* sau *ofrandă* rituală destinată comunicării în societate pentru menținerea bunelor relații cu membrii comunității sau cu misterioasele forțe supranaturale și cu strămoșii (Văduva, 1992: 348). Mai ales în riturile de separare a celor două lumi, „lumea oamenilor” de „lumea divinităților” sau „lumea de aici” de „lumea de dincolo” („lumea cealaltă” - a celor morți), semantica pâinii sau a colacilor se referă la medierea contactelor și asigurarea liniștii generale. Semnificativă în acest sens este practica rituală de a însoți orice *dar* de semnul convențional al pâinii (sau colacului), cu întreg cumulul de simboluri benefice pe care ea îl reprezintă.

În obiceiurile populare tradiționale, pâinea este adesea simbol al divinității, ceea ce o detașează într-o posibilă ierarhie

¹ Ofelia Văduva, *Sacrificiu și sărbătoare în calendarul popular*, comunicare prezentată la cel de-al II-lea Simpozion național de etnologie, Câmpulung Moldovenesc, septembrie 1992.

a reperelor simbolice în cultura populară. Ea este identificată cu anumite divinități în secvențe ale obiceiurilor de Crăciun sau de Paște, de înmormântare sau de comemorare a morților, când pâine sau colaci, special modelați, primesc nume de divinități (Crăciun, Dumnezeu, Maica Precista, Arhanghel etc.) și sunt oferiți ca ofrandă rituală („jertfă”) destinată acestora (alături de colacii destinați spiritului celui decedat)¹. Putem presupune practica de reprezentare prin aluatul de pâine a unor divinități (singurul aliment investit cu această calitate) ca fiind anterioară creștinismului, care a identificat pâinea cu trupul lui Iisus Hristos, precizând clar simbolismul ei.

Comentând valoarea spirituală a pâinii, sunt relevante valențele ei de *simbol al consacării unui început*, al consfințirii durabilității acțiunilor umane începute sub marca ei benefică. În acest sens, pe lângă semnificațiile pâinii în marcarea perioadelor de renovare a timpului în obiceiurile ciclului calendaristic sau de consacrare benefică a unui prag de trecere în ciclul vieții omului, identificăm, în obiceiurile de construcție, secvența în care conotațiile benefice ale aluatului sau pâinii sunt implicate în gestul creator al începutului, oferind, totodată, garanția continuității și durabilității - alegerea „locului curat” cu ajutorul unei pâini, așezarea la temelie a unei bucăți de pâine sau aluat, „ca să fie zloată în casă”, „ca să dospească”², introducerea în primul rând în casa nouă (înainte de mutare) a unei pâini. Cu înțelesuri asemănătoare sunt obiceiuri legate de principalele ocupații - începutul muncilor agricole de primăvară ca și al celor de toamnă, primul măcinat al grâului nou, mulsul oilor (prin colac) la „măsurarea laptelui”, plecarea turmelor la munte - „începuturi” marcate ritual printr-o pâine (sau colac),

¹ Marian (1892: 299). Informații de teren mai recente confirmă practica rituală a modelării unor colaci ce primesc nume de divinități care, simbolic, sunt oferiți *acestora*, gestul fiind însoțit de formule rituale („Dumnezeu să primească!”, „Domnul primește!”, „Să fie Arhanghelului!”).

² Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Brănești, jud. Galați, 1976.

în ideea transferării energiei simbolice a acesteia asupra rezultatelor viitoare ale muncii omului.

Principalele faze ale îndelungatului proces de muncă al agricultorului, începând cu aratul pământului, sunt însoțite în mod simbolic de prototipul efectului final al muncii - pâinea, în credința influențării magico-rituale a rodniciei pământului. În Bucovina se așază o pâine pe plug sau pe prima brazdă trasată (Gorovei, 1915: 20, art. 223); în Moldova se pune în coarnele boilor, la „pornitul plugului”, o pâine sau un colăcel în formă de opt (Pamfile, 1913: 49), iar în Dobrogea se rupe o pâine sau un colăcel, pe ogor, în cornul plugului¹. În Moldova, începutul aratului de toamnă este însoțit de dăruirea de colaci sau pâine preparată din grâul obținut la începutul secerișului (Pamfile, 1913: 49). Încheierea muncilor agricole și începutul celorlalte faze de muncă au drept simbol, de asemenea, o pâine. În Transilvania, la ceremonia agrară a cununii, când alaiul secerătorilor intră cu buzduganul în casă, trebuie să găsească pe masă o pâine (Ionică, 1943: 178). În Oltenia, când se face prima dată o pâine din grâul nou, se prepară un colăcel mic sau o pâine de care se leagă busuioc, sporiș sau alte flori. Sunt scufundate în fântână, după care se dau copiilor să le mănânce în credința că „grâul va fi spornic și curat” (Densușianu, 1895: 83, mss. 1555; Pamfile, 1913: 108).

Sensuri inedite pentru ceea ce înseamnă în viața rurală tradițională „valoarea rituală a pâinii” relevă unele conotații ale acesteia în „obiceiurile pământului” din vechiul drept cutumiar românesc. Ea poate valida înțelegeri și aranjamente, fiind percepută ca „martor” suprem în perfectarea lor. Înlocuirea simbolică a unei persoane decedate prin alta în viață (de exemplu, dacă moare mama, copiii își aleg o alta) este consacrată prin ruperea unei pâini deasupra sicriului (Conea,

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, sat Visterna, com. Sarichioi, jud. Tulcea și com. Nalbant, jud. Tulcea, 1976.

1940: 430). În context normativ tradițional, pâinea poate fi totodată „aldămaș” pentru garantarea seriozității unei tranzacții comerciale¹.

Semnificații speciale pentru vechea civilizație românească derivă din credința în forța pâinii de consacrare a unui jurământ. „Jurământul mare/ Pe pâine, pe sare/ Pe sfintele icoane” cerut de meșterul Manole lucrătorilor (Taloș, 1973: 307) (de remarcat locul pâinii, anterior, chiar, icoanei) este regăsit și în practica „însurătorii” sau „înfărtătorii”, în care pâinii îi este rezervat un rol ritual central. Cu rădăcini istorice dovedite documentar pentru Evul Mediu românesc², „jurământul pe cruce, pe pită și sare” are încă valoare de validare a unor înțelegeri la începutul secolului nostru, parțial fiind valabil și pentru zilele noastre în relațiile din unele comunități rurale.

Reflexe identificăm și în gestul ritual al primirii oaspeților cu pâine și sare, care, prin conotațiile simbolice ale pâinii (completate de cele ale sării, cu întreg subtextul lor benefic), exprimă bucuria și urările cuvenite, dar pecetluiesc, totodată, legăturile spirituale ce se creează între oaspeți și gazde.

*

Cocă vie - cocă moartă. Lungul drum al grăuntelui însămânțat până la transformarea lui în făină și apoi în pâine se exprimă printr-un efort uman deosebit. Pentru reușita lui, în mentalitate tradițională, se încearcă atragerea bunăvoinței forțelor capabile să ajute finalizarea eforturilor unui întreg an de muncă.

De aceea, prepararea pâinii, ca și lucrările agricole

¹ Documente privind istoria României, B. Țara Românească, vol. III, Editura Academiei, București, V-XVII, p. 630, doc. 6.

² Cronț (1969: 32) consemnează practici ale frăției de cruce între feudali care „au consumat împreună o turtă de pâine în formă de cruce, ceea ce se socotea la ei legământul cel mai sfânt”.

tradiționale necesare obținerii grâului, cumulează, pe lângă actele tehnice obișnuite, gesturi și formule rituale menite să asigure împlinirea finală. Ele sporesc, totodată, semnificațiile benefice ale pâinii, îi evidențiază sacralitatea, transformând procesul tradițional de preparare a pâinii într-un adevărat scenariu ritual.

O departajare a tehnicilor de preparare a pâinii de actele rituale complementare se dovedește însă a fi dificil de realizat. Aceasta pentru că, în sistemul tradițional de viață, prepararea pâinii, și mai ales a pâinii rituale (colacii), este în fapt o îngemănare de acte tehnice și rituale. Putem vorbi, desigur, de proporția acestor acte (La Fontain, 1972: 160), de predominarea tehnicului asupra ritualului sau invers, aceasta depinzând de destinația pâinii (consum zilnic, ritual sau ceremonial). Importantă este, însă, fără îndoială, finalizarea îmbinării actelor tehnice cu cele rituale adiacente, și anume realizarea pâinii. Informații culese pe teren atestă că, în sistemul tradițional de viață, comportamentul ritual este propriu nu numai preparării pâinii sau colacilor destinați practicării obiceiurilor, dar și preparării pâinii zilnice. Pe parcurs, procesul de preparare al acestuia a fost simplificat, reducându-se, în mare măsură, la respectarea tehnologiei bine cunoscute. O deosebită importanță pentru obținerea unei pâini de calitate este atribuită dozării materiilor prime componente ale pâinii: făină, apă, sare, ferment. Există o știință a dozării lor pentru ca aluatul obținut să aibă o anumită consistență. În gândirea tradițională, însă, importantă este nu numai calitatea pâinii, ci mai ales, funcțiile ei magico-rituale și ceremoniale, funcții ce decurg din bogatele semnificații pe care le concentrează aluatul. Ele sunt cu atât mai marcate cu cât sunt mai mult respectate normele rituale ale fiecărei faze a procesului de preparare. În acest fel, fiecare fază devine un act ritual, performat de actanți ce trebuie să respecte prescripții și interdicții multiple. De exemplu, nu se oprește aluat din „pâinea mortului”, „adică de la pâinea ce se coace pentru pomenirea celui mort” (Marian, 1892: 372), „nu

se împrumută aluat de la o femeie fără copii”, „femeia care a ucis nu are voie să mai facă pâine”¹, de asemenea, nici lăuza (până i se face „slujba de dezlegare”) (Cristescu Golopenția, 1940: 11), și nici femeia care „gătește mortul” (Butură, 1978: 285). Totodată, există zile și perioade în care este interzisă prepararea pâinii - în special vinerea și duminica, considerate zile nefaste pentru copt, marile sărbători religioase, săptămâna mare etc. - restricții ale căror încălcări sunt urmate de neplăceri, conform mentalității tradiționale.

Chiar și faza de pregătire a preparării pâinii este marcată de acte obligatorii - femeia trebuie să respecte cu câteva zile înainte interdicții sexuale și alimentare (să țină post)², trebuie să se spele, să-și schimbe cămașa și, mai ales, acoperitoarea capului. Acest comportament are desigur și rațiuni ce țin de igienă, dar el este în principal impus de realizarea stării de puritate necesară actelor rituale. Comportamentul devine și mai eficient în condiții de puritate organică a femeii: „Mai mult bătrânele era bine să facă pâinea, că erau curate”, spune o informatoare³, accentuând asupra vârstei înaintate a aceleia ce „era bine” să facă pâine. În timp, aceste condiții rituale s-au estompat, mai ales în practica curentă, ele supraviețuind în forme disimulate sau limitate doar la pâinea pentru biserică, prescură și anafură.

Prima fază a transformării făinii în pâine, cernutul, respectă reguli specifice unui act ritual, el trebuie să se realizeze dimineața în zori, „pe nemâncate”, în deplină tăcere⁴. Aceleași reguli privind timpul ritual (zorii), starea de puritate cât și un anumit

¹ Informație de teren, Ofelia Văduva, com. Lupșanu, jud. Ialomița, 1978.

² Idem, com. Valea Măcrișului, jud. Ialomița, 1976, și sat Visterna, com. Sarichioi, jud. Tulcea, 1977

³ Ibidem, Ofelia Văduva, com. Sohatu, jud. Călărași, 1976

⁴ Vezi Gorovei (1915, art. 1259, 1260) Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Berzasca, jud. Caraș-Severin, 1980: „Făina e bine s-o cerni dimineața în zori și să nu vorbești cu nimeni înainte”.

comportament se impun și pentru aducerea apei necesare - apă care numai în aceste condiții capătă valoare magico-rituală. „Apa neîncepută”, element ce receptează și asigură transmiterea forțelor magice, este utilizată și în alte acte de maximă concentrare rituală, cum sunt descântecul. Pornind de la apa folosită în ambele ritualuri, comparând gestică și atmosfera ce o creează femeia care face pâine și femeia care descântă, notăm evidente apropieri, ce dau impresia, în ambele cazuri, a săvârșirii unui ritual de mare solemnitate.

Uneori, în practici acum în mare parte uitate, „apa neîncepută” este înlocuită cu rouă. Adunarea picăturilor de rouă, secvență a vechilor practici magice de luare și furare a manei holdelor de grâu, urma aceleiași restricții rituale (adunată în zori, pe nemâncate, în tăcere), potrivit credinței că are loc un transfer al manei grâului asupra aluatului care nu numai că va crește în mod miraculos (Pavelescu, 1944: 56), dar va fi investit și cu o forță magică deosebită.

Adăugarea sării, element cu numeroase atribute pozitive în cultura populară, este de natură să mărească puterile magico-rituale ale pâinii. Așa cum am mai arătat (vezi capitolul „Alimente naturale”), personificată în unele credințe populare ca „mama lui Dumnezeu” sau sfântă (numită Sfânta dreptate) (Voronca, vol. I, 1903: 183), sarea cumulează o simbolică preponderent benefică, pe care o transferă, evident, pâinii, în a cărei compoziție este inclusă.

Nu mai puțin semnificativă este adăugarea fermentului. Simbol al forței vitale, prin care aluatul capătă viață, „răsare”, „înflorește”, „crește”¹, fermentul învie coca - ea „dospește”, devine „vie”. Coca reia, astfel, drumul grăuntelui semănat care răsare, înflorește, crește, ființă vie a cărei dezvoltare este

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Valea Măcrișului, jud. Ialomița, 1976; com. Ciochina, jud. Ialomița, 1976; com. Lelese, jud. Hunedoara, 1979; com. Șuletea, jud. Vaslui, 1982.

urmărită cu atenție de cultivator. Această cocă vie se deosebește de coca „moartă”, așa cum este denumită în informații de teren *turta* sau *azima*¹, din a cărei compoziție lipsește substanța vitală a fermentului.

Pentru potențarea virtuților fermentului se rostesc formule de invocatie în timpul fazei următoare din procesul de preparare a pâinii - fază de maximă concentrare -, frământatul, dar și după ce el este terminat și pâinea este lăsată „să se odihnească”, „să crească”².

„Frământatul” aluatului, „muncitul” lui presupune un mare efort, de el depinzând, în mare măsură, calitatea pâinii³. Nu este lipsit de importanță faptul că mentalitatea tradițională amplifică semnificațiile actelor ce includ un efort uman deosebit. În acest sens, cu cât pâinea este mai mult „muncită”, cu atât valoarea ei spirituală crește. Ce alt înțeles putem acorda modului de preparare a pâinii rituale numită „colac de țărână” din secvența finală a obiceiurilor de înmormântare specifice unor zone? Pentru prepararea acestei pâini, spicele trebuie adunate cu mâna de o femeie în vârstă sau de o fetiță (deci „curată”), boabele de grâu desprinse prin frecarea în palme, rășnite între două pietre sau pisate în piuă, făina cernută cu sită deasă, iar aluatul frământat timp cât mai îndelungat⁴. Munca inclusă în executarea acestui colac, laborioasă, de lungă durată,

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Sudiți, jud. Ialomița, 1977.

² Gorovei (1915: 272). „Ca să dospească pita, după ce s-a frământat, se zice: «așa să-și aducă pita mea aminte de dospit, cum și-aduc aminte fetele de măritat»” (3178). „Când ne apucam de frământat spuneam «Doamne-ajută»” - informație de teren, Ofelia Văduva, com. Peștera, jud. Constanța, 1977; „Când frământam pita spuneam «dă Doamne să crească frumos»” - informație de teren, Ofelia Văduva, com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1983.

³ În Bucovina, frământatul Paștelui „se face de un voinic. Cu cât aluatul este mai bine frământat, cu atât crește mai bine”, „Șezătoarea”, nr. 3, 1902, p. 33

⁴ Informație de teren, I. Ghinoiu, jud. Galați și Vaslui, 1980

respectând practici rituale precise, îi conferă calități speciale, o forță benefică deosebită.

De observat că aluatul capătă conotații rituale direct legate și de statutul de vârstă al aceleia ce îl frământă. O fetiță mică pentru „turta ursitorilor” (în sate din Ialomița, Olt sau Dolj), o fată mare pentru colacul miresei și o femeie bătrână pentru colacii de înmormântare sunt, în genere, categoriile de vârstă ce își pun amprenta asupra virtuților magico-rituale ale aluatului.

O mare atenție se acordă fazei coptului pâinii. Arderea cuptorului sau țestului¹ pentru realizarea unei temperaturi potrivite este, prin tradiție, o măsură a priceperii femeii. O anumită tehnică rituală, bazată pe gesturi și formule consacrate (aprinderea cuptorului cu ramura de Arminden, când se coace pâinea din grâu nou (Marian, vol. I, 1898: 298), stropirea cuptorului cu apă sfințită, trasarea unei cruci imaginare la gura cuptorului, rostirea unor formule de invocatie²) au rolul să mărească eficacitatea procedeele de finalizare a preparării pâinii. Există multe credințe legate de coptul pâinii și mai ales de „întoarcerea pâinii în cuptor” (dacă nu s-a copt suficient) (Voronca, 1903: 229), gest cu efecte nocive asupra acelor ce mănâncă pâinea și, de aceea, interzis în practica tradițională.

Deosebită importanță au credințele ce se referă la momentul scoaterii pâinii din cuptor, credințe ce sunt transpuse în practici rituale obligatorii. Cuptorului trebuie „să-i lași ceva” în schimbul pâinii, „să nu rămână gol”, de aceea se pun lemne în cuptor (Voronca, 1903: 230) sau un blid cu apă sau doar se stropește cuptorul cu apă³, practici ce își găsesc sensul în sistemul de credințe referitor la oferirea de ofrande rituale în schimbul bunăvoinței unor forțe supranaturale, poate, în acest

¹ „Făcea focul până se albea vatra” - informație de teren, Ofelia Văduva, com. Sohatu, jud. Călărași, 1976

² Informație de teren, Ofelia Văduva, com. Lupșanu, jud. Călărași, 1978. Vezi și Gorovei (1915: 256)

³ Idem, Ofelia Văduva, sat Plevna, com. Lupșanu, jud. Călărași, 1993.

caz, un străvechi zeu al focului.

Tehnică și ritual, îndemânare, pricepere, experiență, câștigate în timp, dar și practici menite să asigure în mod magic reușita demersului, toate contribuie la obținerea finală a pâinii. Lungul drum al transformării grăuntelui însămânțat în făină și apoi în pâine este, de fapt, lungul drum al omului spre o nouă creație (Eliade, 1966: 45). Reluată an de an, această creație necesită (în afară de muncă) investiție de spirit, imaginație, concentrarea tuturor forțelor ce ar putea asigura încheierea cu succes a fiecărei etape până la realizarea finală.

Bucățica norocului. Respectul aproape mistic față de pâine a impus norme severe de comportament, „legi nescrise”, conform cărora aruncarea pâinii rămase de la masă sau chiar a firimiturilor echivalează cu săvârșirea unui păcat¹. De aceea, este necesară purificarea lor prin foc, „element sacrificial prin excelență” (Durand, 1977: 412), care, prin virtuțile sale, prevestește regenerarea, moartea urmată de înviere, corespunzătoare regenerării anuale a vegetației, implicit a cerealelor din care se va face din nou pâinea.

Trasarea unei cruci imaginare pe pâine înainte de a fi tăiată, așezarea pâinii cu partea „de vatră” întotdeauna în jos, așezarea ei pe un ștergar neapărat alb și curat (gest care nu se referă numai la igienă, ci, mai degrabă, la crearea cadrului de puritate implicat de simbolistica pâinii), toate acestea fac parte din semantismul comportamentului față de pâine.

Interdicții speciale de viață tradițională se referă la înțeparea pâinii cu vârful cuțitului sau lăsarea cuțitului înfipt în pâine, gest echivalent unei crime imaginare și, de aceea, condamnat în mentalitatea populară. „Pâinea este om” (Voronca, 1903: 187), străvechea credință care personifică pâinea (Bucovina) (credință preluată de creștinism) îi conferă

¹ Gorovei (1915: 257). „Fărâmiturile de pâine ce cad de la masă, să le dai în foc, în loc curat, ca să nu le calci, că păcătuiești” (Suceava) - 3005.

acesteia însușirile unui organism viu, față de care se impune un anumit comportament. Argumente privind personificarea pâinii desprindem din basmele populare, al căror personaj principal - de obicei erou salvator - este pâinea, înzestrată cu puteri miraculoase puse în slujba binelui. Ea devine, astfel, ființă cu calități umane certe. Numeroase basme din Bucovina personifică pâinea sau colacii de nuntă („jemne împreunate”), care, prin puterea lor, salvează eroii de ființe cu forțe malefice supranaturale: zmeu, strigoi, lup, șarpe, vânt (Voronca, 1903: 187 și următoarele; 1897: 73). Prescripții speciale se referă la gestul ruperii sau tăierii pâinii și al împărțirii ei la masă, gest solemn prin care tatăl familiei marchează, în vechi tipare de viață tradițională, începutul mesei, creând atmosfera emoțională caracteristică unei ceremonii. Prima bucățică (mai ales din pâinea din grâu nou) este considerată ofrandă pentru cei morți și trebuie aruncată ritual pentru aceștia¹. Ultima, numită și „bucățica norocului”, „bucățica puterii”, concentrează, în gândirea populară, o putere magică de influențare a viitorului copiilor, dar și al adulților². Captarea acestei forțe concentrată în ultima bucățică exclude lăsarea ei pe masă, ea este mâncată în credința că, în acest fel, este asimilată întreaga energie benefică a pâinii.

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Runcu și Arcani, jud. Gorj, 1978; sat Moșteni, com. Furculești și com. Măgura, jud. Teleorman, 1979; com. Ciochina, jud. Ialomița, 1979; Bârlea (1982: 44) amintește un obicei asemănător, ce relevă fondul arhaic al acestui gest ritual. El se referă la călușarii din zona Alba Iulia care, la începutul mesei, aruncau ca dar, patroanei lor, prima îmbucătură de pâine și primul pahar de băutură.

² Gorovei (1915: 257). „Să nu dai altuia pâinea ce rămâne nemâncată că-ți dai puterile” (Dolj, Teleorman) - 3003. „Când rămâne pe masă vreo bucățică de pâine uitată, e semn că a rămas cineva flămând din cei care au mâncat” - 3008. „Dacă lași ultimul duminic de pâine nemâncat, îți lași norocul” - informație de teren, Ofelia Văduva, com. Calvinii, jud. Buzău, 1976; com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1983; sat Berivoii Mari, com. Recea, jud. Brașov, 1979.

SINTEZE SIMBOLICE ÎN ALUAT

Repere cu implicații majore în viața cotidiană și de sărbătoare a omului, *pâinea* și *colacul* îngemănează valori spirituale rafinate prin trecerea timpului, pe lungul drum ce începe cu îngropatul bobului de grâu în pământ, continuă cu transformarea lui în făină și sfârșește în produsul copt, ce cumulează în exclusivitate valori pozitive.

După cum am arătat mai sus, pâinea are aceeași compoziție în ipostaza ei cotidiană ca și în aceea ceremonială sau rituală, însumând, în genere, aceleași funcții în ambele ipostaze. De altfel, în secvențe rituale, al căror semn caracteristic este îndeobște colacul, ea își păstrează denumirea: „pâinea miresei” (Buzău, Teleorman), „turta miresii” (Olt, Ilfov), „pâinea mortului” (Galați).

Trebuie însă subliniată conotația marcat rituală a noțiunii de colac, rezultantă a simbolismului accentuat, înglobat în produsul modelat și ornamentat după sensuri îmbogățite sau sărăcite pe parcurs, dar cantonate în aceeași axiologie pozitivă a pâinii.

Plasat în context ceremonial, cu forme, dimensiuni și ornamente ce depind de funcția sa în cadrul scenariului prescris, colacul devine obiect magic și ritual, „dar” pentru vii sau ofrandă pentru divinitate sau strămoși. Căci colacul concentrează semnificații privind conviețuirea în comunitate (colaci pentru vii), dar și conviețuirea cu forțele supreme și cu strămoșii, a căror existență continuă (sub alte forme) în timp (colaci pentru morți).

Colacii pentru vii sunt mai frecvent consemnați în obiceiurile din ciclul calendaristic (trebuie notată însă și existența colacilor pentru morți sau destinați unor divinități la marile sărbători ale calendarului popular) sau din ciclul vieții, cu precădere la naștere și la nuntă.

În obiceiurile calendaristice, locul pe care-l deține colacul confirmă semnificațiile variate ce îi sunt atribuite. Întrucât în

gândirea tradițională începutul anului calendaristic se leagă în genere de primăvară, când începe munca câmpului, pâinea - simbol de fertilitate, abundență și speranță - apare frecvent ca element ritual în obiceiurile legate de sfârșitul anului vechi și începutul celui nou. Este cunoscut faptul că reforma calendarului roman (secolul II î.Hr.) a fixat începutul anului la 1 ianuarie, în loc de 1 martie, având drept consecință mutarea multor obiceiuri de primăvară în plină iarnă. De aceea, concretizând finalizarea ciclului agricol și oferind speranța împlinirilor din următorul, pâinea sau aluatul sunt, la sărbătorile de iarnă, simbol al bucuriei muncii împlinite, al bunăstării, primind în acest fel valori spirituale multiple și variate. Creația folclorică a preluat și perpetuat această idee, transpunând-o în versuri sugestive. Spre exemplu, *Urarea colacului* (colind specific Transilvaniei) redă în versuri succesiunea operațiilor legate de cultivarea pământului și prelucrarea cerealelor pe parcursul unui ciclu agrar până la obținerea produsului final - colacul. Acest colind, ca și variantele cunoscute sub numele de *Mulțămăita colacului* (Hunedoara), *Descântecul colacului* (Mureș), *Alduitul colacului* (Bistrița-Năsăud), *Vornicitul colacului* (Alba, Sibiu), sugerează importanța simbolică a colacului la sărbătoarea Anului Nou, socotită „*festum incipium*” (Istoria..., 1962: 19). Este evidentă asemănarea între aceste colinde și *Plugușorul* - străvechea urare de Anul Nou, redând descrierea detaliată a îndelungatului proces agricol și de obținere a pâinii: „Și acas-o vinitu.../ Farin-o cernutu/ Mândru o moietu/ Și o frământatu/ Mândru s-a doschitu/ Colac l-o-mpletitu/ 'n cuptor l-o băgatu/ Mândru se coacere/ Ș-afară-l scoatere/ Pe masă-l punere” (Istoria..., 1962: 19).

Alte creații folclorice exprimă bucuria omului în fața simbolului reușitei în muncă, simbol care, legat de vechi credințe agrare, marchează zilele de sărbătoare. „Că asta-i vestită casă/ Să facă un colac pe masă/ Ca la o zi veselă și frumoasă/... Când l-o pus pe masă/ S-a luminat în casă/ Ca de la o stea

frumoasă" (Densușianu, 1975: 73).

Numeroșii colaci ce se prepară, conform normelor tradiționale, pentru colindători (în unele zone 2-300), în vederea schimbului pe care îl fac tinerii la Anul Nou, „colacul de Crăciun” sau „colacul de Paște” (Văduva, 1981: 64) sunt doar câteva exemplificări privind practica modelării colacilor la sărbătorile din ciclul calendaristic.

Nu mai puține sunt semnificațiile colacului în obiceiurile din ciclul vieții. În scenariul ritual al nașterii, moașa aduce lăuzei colac (sau pâine, turtă) timp de trei zile de la naștere (Dolj, Bistrița), pe masa ursitoarelor se pune colac (Olt, Dolj, Vâlcea, Constanța), la botez se fac colaci pentru moașă și nașă, iar darurile se strâng pe un colac (în Bacău, Iași, numit „pupăză”). Caracterul solemn al „primei scalde” este subliniat prin respectarea obiceiului de preparare a unui colac mare și frumos împletit, pe care se strâng darurile pentru moașă. În relațiile dintre moașă și copil sau între naș și fin, simbolul legăturilor ce se creează și se mențin este dăruirea reciprocă de colaci. „A merge cu colac” la moașă sau la naș, la anumite date fixe din an, este actul a cărui obligativitate morală, recunoscută în colectivitățile tradiționale, este respectată cu strictețe. În Transilvania, timp de opt ani de la nașterea copilului, în ziua de Crăciun sau în luna Paștelui, se duce moașei o „pupăză”, în alte zone (Gorj, Ialomița) mama trimite nașei colac mare înainte de botez și, apoi, la fiecare An Nou. La rândul lor, moașa și nașa răspund prin oferirea de daruri însoțite de colaci pentru „nepoți” încă de la nașterea lor, acest schimb intrând în normele tradiționale de viață. Obiceiul cunoscut în Oltenia la Anul Nou, „datul copiilor la grindă”, este marcat festiv de un colac mare împletit și frumos împodobit, cu „flori” din aluat, dăruit de moașă copilului, care vine, la rândul lui, cu plocon. Acest colac are în concepție tradițională rosturi festive, dar și magice, de influențare benefică a viitorului copilului.

Afinitățile spirituale ce leagă membrii unei colectivități pot

fi desprinse „citind” mesajele numeroșilor colaci în comportamentul premarital sau în complexul de obiceiuri ale nunții. Plocoanele ce și le trimit reciproc tinerii sau pe care le aduc invitații la nuntă, darurile ce se oferă în cadrul ceremoniei nașilor, socrilor, rudelor și, în genere, nuntașilor, sau sunt răsplătiți cei care au diferite funcții în cadrul nunții (bucătarii, alergătorii, chemătorii, brădarii, stegarii), toate acestea cuprind, alături de alte obiecte, colacul, care, pe lângă semnificații festive sau magico-rituale, devine element de conveniență socială, parte componentă a unui sistem de comunicare în limbaj simbolic, specific colectivităților tradiționale.

Bradul de nuntă (Oltenia, Muntenia) este susținut de un colac pe care îl ia brădarul, stegarii din alai (Transilvania) poartă în mâini un colac mare care le revine după ceremonie, tinerii (în nordul Moldovei) primesc „colacul flăcăilor”, animalele de la căruțe sunt împodobite cu colaci (sudul Transilvaniei), pe care îi iau drept răsplată, pentru serviciile aduse în cadrul nunții, conducătorii respectivelor vehicule.

Majoritatea etapelor nunții sunt însoțite de prezența unui colac. Mireasa este împodobită fiind așezată pe doi colaci (Oltenia), sau primește alaiul de nuntă privind printr-un colac, după cununie mănâncă din același colac cu ginerele sau i se rupe un colac deasupra capului când pleacă la biserică, cât durează „îmbrobodirea” ține pe brațe doi colaci, darul (banii) se adună pe un colac. Binele implicat în limbajul formalizat al simbolurilor pâinii este subliniat în aceste momente în multe zone de ritul de integrare a tinerei nurori în noua gospodărie, care cuprinde, în desfășurarea lui, momentul primirii acesteia cu unul sau mai mulți colaci oferiți de socri - semne comunicând urările de prosperitate și abundență în noua gospodărie¹.

Elementul ce polarizează atenția generală (realizarea lui

¹ Materialul exemplificativ a fost cules de autoare cu ocazia cercetărilor pentru *Atlasul Etnografic Român*, în anii 1974-1983, în sate din majoritatea județelor țării.

artistică fiind una din cerințele reușitei evenimentului), este „colacul de mireasă”, pe care îl rupe fie nașa (Oltenia, Muntenia, Moldova), fie mireasa însăși (Transilvania) deasupra capului ei înainte de a pleca la cununie. Motivul caracteristic al colacului de mireasă este împletitura, decorată sau nu cu păsări sau flori din aluat sau cu busuioc proaspăt. Interpretarea motivului respectiv în contextul în care apare frecvent - ceremonialul nunții - ne conduce la analogia cu șarpele, considerat în unele mituri antice distribuitor al fecundității. Prin acest simbol, colacul sugerează menirea miresei în cadrul familiei ce se întemeiază. Adesea, pe acești colaci apare semnul X (realizat fie prin aplicarea unor „drugi” de cocă, fie prin incizie). Explicat de informatorii noștri prin semnul religios al crucii, acest ornament poate fi, de fapt, străvechiul simbol al înmulțirii, consacrat mai târziu și de științele matematice, având pe lângă rosturi decorative pe cel de menire rituală a viitoarei creșteri numerice a noii familii.

Pentru marea trecere din lumea celor vii în lumea celor morți, unde, în concepție populară, dispărutul își va continua existența, tradiția a conservat practici destinate, pe de o parte, restabilirii echilibrului psihic al celor rămași în viață (Pop, 1976: 158; Ruxăndroiu, 1976: 192), pe de altă parte, ușurării drumului și existenței „de dincolo” de moarte. De aceea, frecvența cea mai mare a colacului rămâne cea consemnată în actele rituale și ceremoniale legate de moarte (adesea, în limbaj uzual, colacul sugerează ideea de moarte). Cu o mare varietate de forme și ornamente, colacii realizați prin prisma despărțirii treptate de „cel plecat” (care își va continua sub o altă formă existența) pot fi grupați pe categorii ce au la bază concepția despre moarte a țaranului român: colaci pentru sufletele neplecate încă (până la 40 de zile), colaci pentru sufletele plecate, dar neintegrate în lumea cealaltă (până la șapte ani), colaci pentru sufletele plecate și integrate („uitații”, „uitata”), colaci pentru sufletele revenite la sărbători calendaristice (Paște, Crăciun).

Numărul cel mai mare este atins în momentul înmormântării - moment liminal, de nesiguranță și teamă, în care polivalența simbolică a colacilor facilitează depășirea crizei. Ei pot fi grupați după destinația lor (pentru biserică, pentru cei ce îndeplinesc funcții în cadrul ceremoniei, pentru participanți, pentru obiectele de recuzită ceremonială religioasă - cruce, sfeșnic, prapor -, sau recuzită rituală - pom). „Colacii mortului” sau „capetele” (în sud) poartă însemne religioase ce accentuează valențele lor simbolice, cu trimitere la idei fundamentale ale filozofiei populare, cum sunt legăturile între viață și moarte, între om și divinitate, între lumea „de aici” și lumea „cealaltă”. Acești colaci marcați de sacralitate rămân în spațiul sacru al bisericii, fiind consacrați prin slujba religioasă, și sunt oferiți ca răsplată preotului și celor ce au adus servicii în cadrul ceremoniei religioase. Denumirea „capete” sugerează sensul lor sacrificial, simulacru de ofrandă - sacrificiu oferit ritual invizibilului divin sau strămoșilor, amintire, poate, a unor străvechi sacrificii umane despre ale căror semnificații culturale vorbesc J.G. Frazer sau M. Eliade (ne referim, cu precădere, la legenda grecească consemnată de Frazer, în care personajul principal tăia „capetele” celor pe care îi întrecea la cosit).

Totodată, se modelează colacii „de împărțit” - a căror funcție rituală se relevă nu numai prin simbolismul aluatului, ci și prin timpul și, mai ales, spațiul oferirii lor participanților: la ușa bisericii, la răscruci, pe drumul spre cimitir, la poarta cimitirului, la mormânt, la masa de pomană.

Varietatea exprimării plastice prin formele și ornamentele colacilor este remarcabilă în partea de sud a țării și în Moldova, zone unde forța religiei ortodoxe, preluând străvechi credințe, a perpetuat, în cadrul cultului strămoșilor, practica transpunerii unei simbolici polisemice în materialul atât de maleabil al aluatului.

Gestul modelării și oferirii colacului, ca principal rit de separare a celor două lumi - „de aici” și „de dincolo” - are,

desigur, la bază credința în renașterea prin moarte, asemănător bobului de grâu care moare și învie prin îngroparea lui în pământ. Colacul semnifică astfel, în contextul înmormântării, triumful vieții asupra morții prin ideea implicită a continuării existenței sub o altă formă, a reintegrării omului în natură prin moartea sa. La aceasta se adaugă simbolica polivalentă încorporată în forme și decor, care accentuează semnificațiile colacului și conturează rolul lui în restabilirea echilibrului „rupt”, în ușurarea „trecerii” celui mort în altă lume și în depășirea momentului de criză a celor rămași în viață.

Forme plastice și simboluri. Prin modelarea aluatului în diverse forme și ornamente, pâinea poate fi inclusă între manifestările de artă populară. Efemeritatea materiei ca și a produsului finit nu a împiedicat niciodată țărâna-artistă să reia modelarea pâinii de fiecare dată cu aceeași pasiune, reușind să accentueze, prin forme și ornamente, simbolica ei. Respectul față de tiparele străvechi și totodată conștientizarea forței expresive a motivelor de mare simplitate, cât și a valorii lor plastice, conduc la perpetuarea în timp a formelor și ornamentelor simplificate până la esențializare. Multe din ele ne duc cu gândul la sintezele geniale ale lui Brâncuși, sugerând ideea acelorași surse arhetipale de inspirație în realizările artistice.

Ornamentele actuale, complicate și încărcate, sunt exprimări ale tendinței spre decorativism exagerat, comune artei populare contemporane, în genere. Totuși, caracteristica de bază a modelării aluatului rămâne și azi simplitatea și puritatea formelor, a ornamentelor tradiționale, care s-au perpetuat, alături de modelările cu încărcătură ornamentală contemporană, în recuzita necesară actelor rituale, ceremoniale sau festive. Modelarea aluatului, caracteristică popoarelor de străvechi agricultori, a fost una din formele de exprimare a potențialului artistic prin realizări ce au apărut și au dispărut în scurt timp, apoi au reapărut din nou, într-o perpetuă reluare de forme și

ornamente tradiționale.

Deși conștientă de perisabilitatea viitoarei realizări, femeia ce a modelat aluatul s-a străduit întotdeauna (așa cum au făcut-o și antecesoarele ei) să reediteze motive cu semnificațiile lor străvechi, investind în această activitate cunoaștere, dar și creativitate. Frumosul a fost în așa măsură o necesitate a sufletului, încât ideea apropiatei dispariții a produsului obținut nu a împiedicat-o să-l ornameze cât a putut și cât a știut ea mai frumos. Este aceeași femeie care a creat în timp minunatele țesături și cusături, aceeași femeie care, adeseori, și-a ajutat soțul în realizarea frumoaselor ornamente ale vaselor de ceramică. O regăsim și astăzi continuând transpunerea în aluat a unor vechi simboluri ale căror înțelesuri au fost uitate în parte, dar acordând aceeași mare atenție realizării artistice a produselor.

Remarcăm, în acest sens, o simplificare în timp a calităților morfologice (forma rotundă luând în general locul unora inițial mai complicate - antropomorfe, zoomorfe), în timp ce motivele ornamentale realizate din aluat aplicat, răsucit, împletit, incizat au câștigat pe parcurs în varietate și expresivitate.

Bogatul material documentar de care dispunem relevă o mare diversitate de forme și motive ornamentale, expresia plastică variind uneori de la sat la sat, în funcție de ocazia pentru care este modelat aluatul, de tradiția culturală a zonei respective, de fantezia creatoare a aceleia ce modelează aluatul. Analiza noastră apelează la elementele fondului simbolic arhaic universal, arhetipuri simbolice (pe care le regăsim în formele și motivele ornamentale transpuse în aluat). Ele ne ajută să înțelegem, poate, mai bine modul de gândire, credințele și obiceiurile în care modelările din aluat sunt utilizate ca obiecte ale recuzitei ceremoniale și rituale. Mircea Eliade spunea că „un simbol relevă contextul, unitatea fundamentală a mai multor zone ale realului” (Eliade, 1975: 378), „suplinind alt mijloc de cunoaștere” (Eliade, 1952: 9), adevăr verificabil pe baza

analizei imaginilor cu putere de expresie obținute prin modelarea aluatului, ce „vorbesc” în limbaj specific despre profilul spiritual tradițional ce a supraviețuit până azi în cultura noastră populară.

1. *Cercul* este forma păstrată cu frecvența cea mai mare în modelările din aluat. Imagine simbolică arhetipală, ce ne trimite la profunde rădăcini ale culturii universale, cercul este „înzestrat cu puterea de a apăra, căci, simbolic, semnifică veșnicia” (Evdochimov, 1992: 125). Îl regăsim ca formă a colacilor în toate obiceiurile, dar mai ales în cele din ciclul familial, colaci care apar, în majoritatea zonelor, sub formă de cerc plin, ornamentat prin aplicări de aluat sau sub formă de cerc conturat pe margini de fâșii împletite (în trei până la opt fâșii). Zonal apar sub forma a două cercuri concentrice (de exemplu *colacii pentru prapur* - Mureș) sau a trei cercuri concentrice (*colacii de nuntă* - Vâlcea)¹. Sub forma cercului tăiat de cruce, realizată prin aplicări de fâșii de aluat sau prin incizare cu ajutorul unui vârf ascuțit este aluatul folosit în ceremonialul de înmormântare sau de nuntă în numeroase zone². Întâlnim adesea în aceleași obiceiuri imaginea cercului împărțit în patru de o cruce, iar în fiecare din cele patru sectoare astfel formate, înscris un cerc mic, imagine comentată de Gordon Childe pentru frecvența cu care ea apare în cultura multor popoare (Childe, 1957: 96-97, apud Petrescu, 1971: 15-16). La români, imaginea este realizată în aluat prin aplicarea unei mici bucăți circulare pe forme, de asemenea circulare, pline sau ornamentate prin incizare³. În aceeași ordine de idei, poate

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Căpușul de Câmpie, jud. Mureș, 1979; com. Costești, jud. Vâlcea, 1980.

² Pentru exemplificare, notăm existența motivului în sate din jud. Tulcea, Arad, Cluj. Informații de teren, Ofelia Văduva, 1978-1979.

³ Este imaginea care apare sub numiri diferite: *stolnic* - Gorj; *năpurojnie* - Olt, Teleorman, Bacău, Ialomița; *cap* - Constanța, Tulcea, Ilfov; *colacul mare* - Vrancea, Bacău; *colacul de țărăna* - Dolj etc.

fi amintit motivul spiralo-meandric înscris în cerc, regăsit, cu precădere, în obiceiurile de înmormântare¹. Un pătrat sau mai multe grupate în cerc, motiv realizat prin imprimarea pecetei religioase - *pristolnicul* -, este o altă imagine plastică sub care identificăm astăzi vechiul simbol al cercului perpetuat în spiritualitatea populară.

Despre simbolismul cercului cu forța lui magică de apărare s-au scris numeroase și rafinate studii în antropologia modernă, relevând complexitatea semantică a acestui semn arhetipal, considerat unul din cele patru simboluri fundamentale universale (Durand, 1977: 404; Chevalier, Gheerbrant, vol. I, 1973: 302-306; Herseni, 1977: 259). A servit încă din antichitate pentru indicarea ideii de perfecțiune, de *tot* în sens absolut, de timp-roata vieții care se învâртеște perpetuu -, imagine care, mai târziu, a căpătat accepțiune solară, devenind semn astral în arta populară, în genere. Putem consemna existența clară a acestor semne solare pe modelările din cocă. Ele sunt redată nu numai prin formele amintite mai sus, dar și prin motive ornamentale cu adresă precisă: razele soarelui aplicate, incizate. Expresia plastică este susținută, uneori, prin denumirea ce o are imaginea respectivă. În localități din județul Sălaj, „colacul Soarelui” este încă agățat pe peretele camerei unde se ia „cina mortului”², iar în județul Caraș-Severin „Soarele” (cu raze trasate din fâșii de cocă aplicate)³ face încă parte din motivele ornamentale ale colacilor necesari ceremonialului de înmormântare. Compararea unui colac frumos realizat cu Soarele este mult uzitată de informatorii noștri, iar legătura dintre colacul de formă circulară și Soare se poate identifica și din anumite gesturi caracteristice

¹ Modelarea apare, de asemenea, sub o mare varietate de termeni: *capul mesei* - Timiș; *parastas* - Hunedoara; *năpurojnie* - Prahova.

² Arhiva I.E.F., *Chestionar. Atlasul Etnografic Român - Ocupații*, com. Fildu de Jos, jud. Sălaj, 1979.

³ Informații de teren, L. Apolzan, com. Sichevita, jud. Caraș-Severin, 1971.

obiceiurilor de nuntă. În Maramureș, după cununie, fata se uită prin colac la „Sfântul Soare”¹, gest pe care-l găsim și în alte zone, colacul fiind însă substituit prin inelul de cununie. Aceeași nuanță simbolică o atribuim gestului consacrat de tradiție conform căruia mireasa își privește soțul prin colac, gest încă actual în cadrul ceremoniei, colacul fiind însă adesea înlocuit, ca și mai sus, prin inelul de cununie².

Desigur, desprindem din aceste obiceiuri străvechea valoare magică a cercului, ce asigură protecția în limitele sale. Putem deci presupune valențele apotropaice ale colacului de botez și ale celui de mireasă, sau cele de apărare a recoltei viitoare pe care le concentrează, în unele zone, colăceii rotunzi ce se prepară din grâul nou³.

Corelate cu simbolismul cercului sunt și modelările din aluat în formă de *spirală*. Mircea Eliade a comentat în pagini strălucite sensul polivalent al spiralei, raporturile acestui simbol cu luna, apa, fecunditatea, viața de dincolo de mormânt, arătând rolul acestei imagini în riturile funerare ale diferitelor popoare (Eliade, 1952: 178-190). Spirala, ca simbol al evoluției vieții, al ordinii în sânul schimbării (Durand, 1977: 390), am identificat-o în cercetările noastre asupra obiceiurilor de înmormântare, pe zone mari, în Dobrogea, Moldova, Banat. În legătură cu semnificația spiralei ni s-au părut expresive cuvintele unei bătrâne informatoare din Siliștea (Constanța), pe care le redăm pentru miezul de filozofie populară ce-l conțin: „Ist colac sucit pă loc și parcă nefârșit arată mersul vieții care continuă pe lumea

¹ Arhiva I.E.F., *Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații*, com. Lăpuș, jud. Maramureș.

² Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Zam, jud. Hunedoara, 1979; com. Bărbătești, jud. Vâlcea, 1980; sat Berini, com. Sacoșu Turcesc, jud. Timiș, 1980, etc.

³ De exemplu: *covrigul grâului nou* - Teleorman, *colăcel de grâu nou* - Olt, *colac de pită nouă* - Arad. Informații de teren, Ofelia Văduva, 1978-1979.

ailaltă”¹.

2. *Crucea*. Cu o frecvență mare apar în obiceiurile populare modelările în formă de cruce. Ca și cercul, simbol fundamental al culturii universale, crucea este atestată încă din antichitate. Informația asupra unei cruci de marmură găsite în Creta, datând din secolul al XV-lea î.Hr. (Chevalier, Gheerbrant, vol. II, 1973: 141), dovedește vechimea mare a imaginii. Tradiția creștină a preluat-o și a sacralizat-o, amplificând inițialele ei semnificații. Ele sunt asemănătoare cu cele ale arborelui - ambele simboluri ascensionale, de comunicare în relația Cer-Pământ-Infern². Așa ne putem explica preponderența acestui semn în formele sau în motivele ornamentale regăsite pe reprezentările din aluat pentru obiceiurile de înmormântare în toate zonele țării, știind că străvechi credințe se bazează pe ideea urcării sufletului la cer după terminarea existenței pământești.

Aceleași semnificații desprindem din modelarea „scării” - simbol adesea consemnat în recuzita obiceiurilor de moarte în zone întinse din Moldova și nordul Transilvaniei. Ea este numită „scara sufletului”, subliniind ideea ascensiunii spiritului după moarte în sfere transcendente. Mitul ascensiunii la cer pe o scară este cunoscut în multe părți ale lumii, dar scara nu este decât una din numeroasele expresii simbolice ale ascensiunii, arată Mircea Eliade, trecând prin filtrul științific numeroase mituri și rituri a căror idee dominantă este realizarea comunicării între Cer și Pământ, între lumea reală și cea mitică (Eliade, 1978: 382).

3. În același cadru ideatic putem îngloba imaginea *păsării* realizată din aluat în obiceiurile de înmormântare (numită *hulub* în Moldova, *pupăză* în Transilvania, dar și „păsări de pită” în Maramureș, *porumbel* în Muntenia)³. Simbol al Sf. Duh în credința creștină, necesitatea modelării unui porumbel (sau unei

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Siliștea, jud. Constanța, 1978.

² Chevalier, Gheerbrant (vol. II, 1973: 142); Eliade (1975: 253-254). Asupra simbolismului arborelui vezi și Vulcănescu (1972: 33-46).

³ Informații de teren, Ofelia Văduva, 1977-1980.

păsări) în anumite momente este, totodată, circumscrisă fondului arhaic de credințe, conform cărora, după moarte, sufletul se transformă în pasăre (Pavelescu, 1942: 35-41), sau celor care afirmă că în drumul după moarte pasărea este „vehiculul care transmigrează sufletul” (Vulcănescu, 1972: 117).

Și pentru că ne-am referit la imaginea păsării modelată din aluat, am adăuga că „pupăza”, care, actualmente, acolo unde o mai găsim, are formă ovală, amintește doar prin nume forma de pasăre, pe care, probabil, inițial a avut-o. Imaginea ei implică desigur și alte semnificații, de vreme ce ea apare cu o frecvență considerabilă la marile sărbători calendaristice, la naștere, la nuntă. Dintre sensurile ei în aceste momente nu lipsesc cele legate de fecunditate, de ritmul sezonier al naturii, de spor și rodnicie, ce conferă modelărilor în formă de pasăre mare forță rituală în obiceiurile populare.

4. Între modelele arhetipale figurate plastic din aluat, motivul *șarpelui* este adesea folosit pentru redarea formei sau a motivului ornamental.

Ca urmare a faptului că imaginile animalelor sunt familiare oamenilor încă din copilărie, Gilbert Durand (1977: 393) consideră aceste imagini ca fiind cele mai frecvente și cele mai comune produse ale imaginației omenești.

Încărcat de conotații simbolice (a transformării temporale, a perenității ancestrale și, mai ales, a regenerării și fecundității) (Eliade, 1975: 163-167), putem identifica frecvent șarpele în imagini realizate din cocă pentru obiceiurile de nuntă - prin răsucirea și împletirea fâșiilor din aluat și aplicarea lor „ca șarpele”¹ pe forme rotunde din aluat (cu precădere la colacii de nuntă), așezarea lor în forma literei S, care sugerează forma șarpelui (obiceiurile de înmormântare). Șarpele, „animal prin excelență funerar”, spune Mircea Eliade (1975: 167) comentând vechimea simbolului în cultura universală, explică

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Voinești, jud. Iași, 1978.

apariția frecventă a motivului în modelarea colacilor specifici ritualului de înmormântare.

5. O altă imagine cu valoare simbolică străveche este cea a *omului* sau a unor detalii ale corpului uman. Omul a fost considerat în multe culturi vechi o sinteză a lumii, un model redus al universului, un microcosmos (Chevalier, Gheerbrant, vol. III, 1973: 33), și, ca atare, imaginea lui, acolo unde apare ea, are semnificația unui rezumat simbolic al vieții.

În arta populară tradițională românească a fost remarcat numărul relativ redus al imaginilor antropomorfe și apariția lor mai mult sub aspect feminin, lucru explicabil prin geneza lor în mitul Zeiței Mamă și prin implicarea unor arhaice credințe și rituri de fertilitate și fecunditate (Petrescu, 1969; Petrescu, 1971). Acesta poate fi fondul simbolic al modelării unei „păpuși” pentru nuntă (schițând conturul corpului omenesc), ce trebuie ruptă deasupra capului miresei într-un anumit moment al ceremoniei¹. Pe parcurs, forma păpușii s-a simplificat, devenind, în majoritatea cazurilor, rotundă, sau, pe alocuri, redusă la imaginea cifrei 8 („jâmle înghinate”)², dar purtând aceeași denumire și îndeplinind aceeași funcție. Am aminti aici și mucenicii - reprezentări ce, de asemenea, în unele zone, imită corpul omenesc, obicei inspirat probabil din străvechile sacrificii-ofrande închinatelor unor divinități. Este vorba de modelările denumite „sâmți” sau „bradoși”, colăcei ce, prin simplificare, au, în genere, forma rotundă. Poate că în aceeași ordine de idei, a simplificării treptate a formei, se înscriu modelările circulare numite în partea de sud a țării „capete” - modelări care, probabil, inițial, au imitat figura umană³.

¹ Arhiva I.E.F., Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații, com. Barcani, jud. Covasna, 1980; com. Voinești, jud. Covasna, 1980; com. Coțofenești, jud. Bacău, 1978.

² Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Corbasca, jud. Bacău, 1978.

³ Idem, zone întinse din sud - Olt, Dolj, Teleorman - cercetări 1977-1979.

„În arta populară a tuturor popoarelor și tuturor timpurilor, una din cele mai răspândite reprezentări este aceea a *mâinii*, parte a corpului omenesc care a fost totdeauna recunoscută ca având valori revelatorii pentru întreaga ființă umană.”¹ Prelucrat cu talent și pricepere, aluatul ia forma unei mâini cu degetele răsfirate, simbol prezent, îndeobște, în obiceiurile de înmormântare. Perpetuată datorită valorii magice de invocație ce era atribuită mâinii în antichitate sau, poate, amintind un vechi simbol al morții (Chevalier, Gheerbrant, vol. III, 1973: 169-170), „mâna” (Argeș, Teleorman) sau „palma” (Galați) ce se agață în pomul mortului, alături de alte figuri din aluat, și-a pierdut aparent conținutul semantic inițial. Explicațiile informatorilor vârstnici privind menținerea ei se reduc astăzi, în mod invariabil, la expresia lipsită de argument explicit: „așa e bine”. Cu forță de sugerare plastică a două mâini încrucișate este modelul tradițional al „capului de țărână”, încă regăsit ca principal element al unor secvențe din obiceiurile de înmormântare din Teleorman² sau „colacul de femeie” comun zonei de sud a țării.

ALTE METAFORE ALIMENTARE

Coliva. Metaforă a vieții și a morții, având la bază bine cunoscutul simbolism al grâului ce racordează viața cu moartea prin reînviere, semnificațiile colivei relevă fațete despre posibila continuare a vieții dincolo de moarte, despre legătura între cele două forme de existență.

Străvechea credință în reînviere și nemurire, specifică popoarelor de agricultori, încifrată în simbolismul grâului, o

¹ Petrescu (1971: 70). Despre lunga evoluție a figurării mâinii vezi Vulcănescu (1964).

² Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Smârdioasa, jud. Teleorman, 1978.

regăsim și în textele biblice, care compară viața și moartea omului cu cea a bobului de grâu ce se îngroapă și putrezește, ca apoi să învie și să dea roade¹. Totodată, în interpretare teologică, grâul îi simbolizează pe cei drepti, pe credincioșii ce vor fi mântuiți la dreapta judecată. În ceea ce privește substanțele dulci (zahăr, miere), acestea reprezintă „virtuțile sfinților” sau „răposaților pomeniți” sau „dulceața vieții veșnice” (Braniște, 1980: 494) pe care creștinismul o promite oamenilor. Ele pot fi corelate cu simbolismul mierii (înlocuit pe parcurs cu zahărul), hrană a zeilor, deci aptă a mijloci, prin sacralitatea ei, contactul cu lumea sacră a ființelor nepământene (cu strămoșii) și a media relațiile cu ei. Adăugând simbolismul fertilizator al sâmburelui de nucă la cel al grâului, semnificațiile colivei înscrise în sfera largă a simbolismului vegetal, a regenerării ciclice a naturii, a morții și reînvierii ei periodice, pot fi „recitite” prin prisma optimistă a victoriei vieții asupra morții.

Semnificațiile elementelor componente sunt accentuate prin simbolica întregului, condensată în ideea de comuniune realizată prin integrarea boabelor de grâu într-un tot („legatul” colivei este o măsură a priceperii în tehnica de preparare), semnificând legăturile care-i unesc pe oameni între ei, dar și cu morții lor, coeziunea comunitară ce are forța de a transcende moartea, dând putere și speranță celor din „lumea asta”, ca și celor din „cealaltă lume”.

Desprindem, totodată, conotația colivei ca „jertfă” pentru iertare, ofrandă sacralizantă, adresată celor morți în scopul captării bunăvoinței lor, dar și în ideea asigurării plecării lor definitive din această lume. De aceea, practica rituală funerară tradițională este de neconceput în satele românești în absența colivei: „E cel mai mare păcat să nu faci mortului colivă”, „Dacă nu-i faci colivă, mortul se întoarce și cere” - sunt consemnări frecvente în cercetările de teren privind obligativitatea prezenței

¹ *Noul Testament*, 1938, Ioan, 12; 24.

colivei nu numai în ritualurile legate de înmormântare sau în cele ce urmează la intervale fixate și respectate cu atenție până (în genere) la șapte ani, ci și în actele rituale practicate la date calendaristice fixe, destinate tuturor morților - ajunul marilor sărbători religioase, Mucenici, hramul Bisericii, Înălțare, Rusalii, Joi Mari și, mai ales, la „Moși”. Trebuie să notăm că în vechi obiceiuri, acum uitate, coliva apare și la nuntă. În Vâlcea, când se întorc de la cununie la casa socrilor mari, mirii găsesc „o colivă pe masă, cu lumânare și chiralesul (o crenguță de măr... în care sunt înfipite bucăți de pâine, de mere, de carne)...”. Mirilor li se dă să mănânce din colivă cu aceeași lingură (Vasilu, 1942: 36), practică rituală cu numeroase semnificații, dintre care evidentă este dorința de asigurare a unei viitoare bune comunicări între cei doi membri ai noului cuplu.

Tehnica de preparare a colivei implică prescripții numeroase - grâul este spălat într-un număr prestabilit de ape (de obicei nouă), „adusul” apei, pisatul, cernutul și fiertul trebuie efectuate în deplină tăcere, dimineată în zori, cu atenție mărită pentru starea de puritate (curățenie fizică și organică) a femeii ce fierbe grâul pentru colivă.

Cu o vechime desigur mai mare decât a pâinii, grâul fiert, cu simbolica lui bogată, a fost acceptat de creștinism, care l-a inclus în practica religioasă, amplificându-i semnificațiile și conferindu-i rol ritual marcant.

Atestările arheologice privind vechimea culturii grâului coboară în timp până la sfârșitul epocii mezolitice (Comșa, 1983: 231; Comșa, 1987: 69). Cultivarea lui primitivă se transformă în ocupație permanentă în epoca neolitică, martoră a trecerii la viața sedentară (neoliticul târziu). Vasele de provizii, râșnițele, numeroasele vetre și cuptoare ce apar în această epocă (presupunând începuturi chiar de preparare a pâinii) pot susține ipoteza fierberii grâului pentru hrana oamenilor încă din acele timpuri, ca și transformarea lui, mai târzie, în aliment ritual. Când s-a petrecut exact acest lucru este greu de spus, dar este

plauzibilă ideea rolului funerar anterior creștinismului, care l-a preluat și adaptat noii religii. În legendele populare, Sfântul Toader este cel „care a născocit coliva”, ca urmare a încercării împăratului Dioclețian „să-i batjocorească pe creștini, silindu-i să se spurce..., să mănânce de dulce în săptămâna mare din Păresimi”. El a poruncit „ca toate bucatele să fie pângărite”, sperând că, de foame, creștinii le vor mânca. Sfântul Toader „i-a sfătuit să fiarbă grâu” (după ce l-a ales de neghină și l-a pisat în piuă) și, în acest fel, el „i-a scăpat pe creștini” (Rădulescu Codin, 1909: 31; Marian, 1892: 161). Rolul grâului fiert în hrana obișnuită, dar mai ales rolul lui ca mediator în relațiile cu strămoșii, crește în perioadele de post, când, oferit ca ofrandă, are, în credințele populare, eficacitate rituală mărită: „coliva e mai primită în post” spun informatorii, remarcând funcția ei rituală amplificată în condițiile restricțiilor alimentare ale postului.

Credința de mare vechime conform căreia cel ce mănâncă din colivă preia din păcatele făcute în timpul vieții de cel mort (câte boabe de grâu mănâncă) este o formă de exprimare a legăturilor interumane și dincolo de moarte. Ea explică participarea numeroasă a comunității la „legănarea” colivei (amintind „darul legănat” al vechilor evrei) și la ritualul „împărțirii” colivei; totodată, explică datoria morală a fiecărui participant de a mânca o cantitate cât de mică.

Contactul sobru cu acest aliment, atitudinea aproape mistică față de el, echivalentă atitudinii în prezența morții, se exprimă prin interdicții și prescripții comportamentale: „coliva s-o mănânci cu smerenie”, „să nu arunci colivă la gunoi”, „când mănânci colivă să nu râzi”¹. Elemente ale unui cod comportamental specific societății tradiționale, ele relevă planul spiri-

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, sat Hagieni, com. M. Kogălniceanu, jud. Constanța și com. Sudiți, jud. Ialomița, com. Oncești și Corbasca, jud. Bacău; sat Cloșani, com. Padeș, jud. Gorj; com. Tuluțești, jud. Galați - cercetări 1977-1982.

tual în care acest aliment este înglobat prin semnificații ce depășesc sfera nutriției și care îl metamorfozează în simbol cu valoare polisemică, nelipsit din practica rituală funerară.

Pasca este semnul alimentar al sărbătorii Paștelui (alături de ouăle roșii). Cu specific creștin ortodox, datorat valorii metaforice atribuite procesului de fermentare a aluatului în Euharistia ortodoxă (spre deosebire de „ostie” - azima, aluatul nefermentat specific religiei catolice), pasca este preparată din aluat dospit. Ea poartă același nume cu pasca - *Pascha* - vechilor evrei preparată din aluat nedospit, ce se consumă în cele opt zile de Pesah (Paște), în amintirea ieșirii din robia egipteană, când evreii au fost izgoniți în miez de noapte și aluatul lor nu a mai avut timp să dospească (de aceea, sărbătoarea Pesahului se mai numește și Sărbătoarea azimelor).

Pasca specifică satului tradițional românesc este preparată din „făină curată de grâu ales, cernută prin sită deasă” (Marian, vol. III, 1901 : 4), la care se adaugă produse lactate, cumulând, astfel, bogata simbolică benefică a grâului și a laptelui. Gesturile anterioare preparării pot fi traduse după codul purificării necesare împlinirii unui act ritual: „... femeile pentru a face pasca se griesc, se spală pe cap, se piaptănă, îmbracă cămeșe și straie curate, bat metane spuind rugăciuni și apoi se apucă de plămădit” (Voronca, vol. I, 1903: 339). Obiceiul se păstrează și azi, deseori simplificat, după cum ne spune o femeie din Moldova: „Când mă apuc să frământ pasca mă închin”¹.

Tehnica de preparare este, de asemenea, marcată de prescripții rituale. Cojile ouălor folosite „nu se aruncă oriunde”, se aruncă pe o apă curgătoare, să ajungă în țara Blajinilor (Marian, vol. III, 1901 : 7), iar „făina de păpușoi de pe lopata cu care se bagă pasca în cuptor se adună și se presară pe stratul de curechi” (Marian, vol. III, 1901 : 9). Chiar și faza

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Țibucani, jud. Neamț; com. Cotești, jud. Vrancea, 1978.

coacerii este ritualizată: „Când pun în cuptor, fac cruce cu lopata sus pe tuspătru pereții și apoi la gura cuptorului zicând: Cruce-n casă/ Cruce-n masă/ Cruce-n tuspătru/ Cornuri de casă” (Voronca, vol. I, 1903: 341).

Prescripțiile purificatoare sunt deosebit de atent respectate și când pasca este dusă la biserică. În zone din Moldova și Transilvania ea este dusă în „coșul de Paște” sau „blidul de pască” alături de alte alimente (colaci, cârnați, șuncă, ouă, unt), care, prin consacrare religioasă, capătă valoare apotropaică. Forța magică încorporată în pască (prin componența ei) este amplificată prin actul religios, astfel că ea capătă puteri purificatoare echivalente anafurei. De altfel, întreg contextul sacralizării ei conduce la ideea de purificare - omul ce duce pasca trebuie să se spele în prealabil, să-și schimbe hainele, să învelească pasca în șervet curat etc. (Voronca, vol. I, 1903: 341) Întoarcerea de la biserică și intrarea în casă este marcată, de asemenea, de practici rituale: „Cum trece pragul bate mătănii, închină masa, de trei ori la icoane, bătând cu pasca de trei ori în masă” (Voronca, vol. I, 1903: 341).

Rolul ritual al acestui preparat, de marcarea a sărbătorii prin simbolica ingredientelor ce condensează ideea morții și renașterii, este subliniat prin limbajul ei plastic. Observăm că „pasca Paștelui” (care este dusă la biserică, spre deosebire de cele destinate consumului, care rămân acasă) cu crucea modelată din aluat (și cele patru forme rotunde plasate între brațele crucii) se aseamănă cu „colacul mare” sau „capetele” ce se prepară în sudul țării în ritualurile de înmormântare. Prin aceasta, pasca sugerează simbolismul ei funerar legat de moartea lui Iisus, dar și pe cel al reînvierii ce va urma, dominantă fiind ideea biruinței vieții asupra morții. Ea se corelează cu simbolul renașterii și regenerării inclus în temporalitatea sărbătorii și vizează revitalizarea, revigorarea forțelor celor ce mănâncă din pască, cu efecte asupra sănătății lor.

Mucenicii. Modelările din aluat ce poartă acest nume

generic (cu variante zonale: *sfinți* - Moldova și Bucovina, *bradoși*, *brândușei* - vestul Munteniei și, pe alocuri, Oltenia, *sâmți* - Banat) sunt ofrande funerare cu caracter sacrificial legate de cultul morților. Totodată, această practică rituală de preparare și oferire a mucenicilor la începutul lunii martie - început de an agricol (pomitul aratului, semănatului legumelor, curățatul livezilor), când omul dorește să asigure garanții pentru bunul mers al muncii, poate fi interpretată și ca act sacrificial destinat îmbunării forțelor supreme în vederea protejării recoltelor viitoare. Ea își poate găsi, de asemenea, suport teoretic în ideile lui Mircea Eliade privind relațiile existente la popoarele de vechi agricultori între cultul morților și obiceiurile de fertilitate agricolă, având ca punct de plecare credințele în renaștere, în întoarcerea la viață prin solidarizarea cu pământul. Astfel, în scenariul ritual de renovare a timpului la începutul lunii martie, mucenicii preparați, oferiți și mâncați ritual (alături de focurile cu rol purificator) capătă conotații magice de influențare benefică a recoltelor.

În legendele creștine, ziua de 9 martie este ziua în care au murit în Sevasta (Armenia) 40 de sfinți martiri ca urmare a prigoanei împăratului roman Licinius (Flavius Valerius, 307-324) împotriva creștinilor. Cei 40 au rezistat torturilor și au acceptat moartea în lacul înghețat al Sevastei în locul renunțării la credința lor, fiind, mai târziu, sanctificați. Amintirea martiriului lor, reluată anual, prin actul ritual al preparării și oferirii mucenicilor, face parte din cultul morților, pregnant în cultura populară românească.

Simbolismul lor accentuat este conferit de compoziție (aluat, miere, nucă), de timpul ritual al preparării, de forme (antropomorfă sau rotundă) cât și de destinație - ei sunt oferiți la biserică sau acasă copiilor, vecinilor, rudelor.

Obținuți cu ajutorul unor tehnici de preparare diferite, prin fierbere (în apă îndulcită plus nucă) în Muntenia, Oltenia sau coacere în Moldova, Banat, în unele părți ale Transilvaniei,

mucenicii au, în esență, aceeași formă rotundă sau a cifrei 8 (sugerând forma corpului omenesc). Caracterul lor sacrificial iese clar în evidență în cazul modelărilor coapte cu formă antropomorfă (cap, picioare, mâini și chiar elemente ale figurii umane: ochi, nas, gură) numite „bradoși” sau „brândușei” în numeroase sate din Olt, Argeș, Teleorman. Există zone, însă, în care formele sunt simplificate până la aceea de turtă rotundă (azimă, pe care se imprimă 40 de semne cu țeava, reprezentând cei 40 de sfinți martiri (Gorj, Mehedinți, Caraș-Severin)).

Cu semnificații regăsite în cultul morților este obiceiul consemnat de S.Fl. Marian (Marian, vol. II, 1899 : 165), la începutul secolului, de a se modela, pe lângă mucenici, o formă antropomorfă (fără ochi) denumită *uitata*, obicei ce l-am regăsit pe teren¹, cu sensuri încă actuale privind „pomenirea” morților.

Practică consacrată de creștinism, prepararea și oferirea mucenicilor la 9 martie are, probabil, resorturi în credințe precreștine legate de începutul anului agricol, când oferirea de ofrande alimentare unor divinități protectoare putea fi utilă bunului mers al recoltelor.

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Moșteni, jud. Teleorman, 1982.

III. PRACTICI RITUALE ALIMENTARE

PRESCRIPTII ȘI INTERDICȚII

Actul alimentar cotidian sau de sărbătoare, ritual sau ceremonial, se desfășoară sub un strict control social, integrarea individului în normele tradiționale de comportament privind rigorile acestui act fiind obligatorie. Numărul mare de prescripții și interdicții ce consacră caracterul ritual al luării mesei, de exemplu, chiar și atunci când se desfășoară în cotidian, se referă la toate fazele ei, începând cu modul de așezare și sfârșind cu atitudinea față de mâncare, a cărei încărcătură de sacralitate impune respect și solemnitate. Fiecare secvență este „rânduită”, fiind așezată sub semnul unor reguli severe care încep cu comportamentul anterior mesei („Țăranul când se pune la masă, totdeauna își spală mâinile, făcând cruce” (Voronca, vol. I, 1903: 247)) și continuă cu conduita din timpul mesei: („Omul totdeauna să fie cumpătat la masă, să nu mănânce prea mult, căci e păcat. Când se scoală să nu fie prea sătul” (Voronca, vol. I, 1903: 248), „Când stai la masă, să nu te cerți”¹, „La masă să nu înjuri”², „La masă când te pui să-ți aduci toate, să le ai la îndemână, ca să nu te scoli până nu gătești de mâncat. Atunci trebuie să șezi ca să se așeze gospodăria, ca să te iubească oamenii, ca să șeadă cloștele, ca să nu-ți fure nimic din casă și din câmp” (Voronca, vol. I, 1903: 50)). Totodată,

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Șeitin, jud. Arad, 1980.

² Idem, com. Berzasca, jud. Caraș-Severin, 1981.

comportamentul legat de sfârșitul mesei este marcat de reguli precise. „Când te scoli de la masă faci cruce și zici: «Mulțumesc Doamne că m-ai săturat/ De bunătățile tale cele pământești/ Nu mă lipsi nici de cele cerești», sau: «Mulțumesc ție Doamne/ De pâne și de sare/ Și de darurile tale»” (Voronca, vol. I, 1903: 248). De la masă trebuie să se scoale toți odată ca să iasă deodată puii” (Voronca, vol. I, 1903: 51).

Numeroase alte restricții - să nu mănânci în picioare, pe drum, pe vatră, din oală, când te piepteni, pe prag, din poală, culcat, când apune soarele (Gorovei, 1915: 180; Voronca, vol. I, 1903: 249) - sunt destinate asigurării unei ambianțe adecvate împlinirii actului ritual alimentar și exprimării respectului față de sacralitatea alimentelor, daruri divine în gândirea populară. Conștientizarea acestei idei este mai evidentă la marile sărbători calendaristice (Crăciun, Paște), zile în care importanța alimentelor (și a actului alimentar) crește prin haloul de sacralitate sporită ce le este atribuită în timpul sărbătorii. Contactul cu alimentele în aceste zile este pregătit, în sistemul de viață tradițional, prin perioade de abținere alimentară, mai lungi sau mai scurte, mai severe sau mai puțin severe, raportate la importanța sărbătorii și la opțiunea individuală de asumare a interdicțiilor.

POSTUL - PRACTICĂ ASCETICĂ

În modelul cultural al alimentației tradiționale românești, structurat în principal în jurul opoziției cotidian-sărbătoresc, remarcăm implicațiile postului, ale interdicției alimentare, ca element ce operează tranziția din sfera profanului cotidian în sfera sacrului sărbătoresc, penetrând, totodată, prin frecvență și bogate semnificații, în viața de zi cu zi.

Înaltul sens moral al practicării postului, căruia literatura

teologică îi precizează instituirea divină, iar hotărârile canonice îi reglementează disciplina, îl regăsim, uneori în forme amplificate, în spiritualitatea populară. Interdicțiile impuse prin autoritatea bisericii sunt completate de interdicții suplimentare adăugate prin autoritatea tradiției populare, care percepe postul nu numai ca fenomen ritual purificator, pregătind contactul cu sacrul din timpul sărbătorii, dar, mai ales, ca mod de viață, prin includerea lui în ritmul zilnic al existenței umane. Marcat de numărul mare de zile plasate sub semnul, consacrat prin tradiție, al interdicției alimentare, calendarul popular consemnează mai multe zile de post decât calendarul bisericesc.

Ca atitudine culturală față de actul alimentar, postul se relevă prin rolul său în trecerea de la cotidian la sărbătoare, de la profan la sacru, dar remarcabil, în context temporal, este rolul său în ritmarea vieții oamenilor. În această viziune, postul poate fi apreciat ca un factor ordonator al existenței umane și, prin urmare, el poate fi integrat între fenomenele numite în antropologia contemporană „ritualuri cotidiene”, acele mici gesturi neînsemnate, îndeplinite fără a li se da importanță (Durkheim, 1991: 23), dar care prin repetitivitate pătrund în fenomenologia rituală.

Studiind culturi arhaice, Mircea Eliade observă că ritualul, care constă din repetarea unui gest arhetipal, încearcă „onticizarea” prin intermediul hierofaniei a celor mai banale și neînsemnate acte. El remarcă tendința omului arhaic de a transforma actele fiziologice (nutriția și sexualitatea) în ritualuri, acordându-le astfel o înaltă valoare spirituală (Eliade, 1992: 47). În această sferă ideatică putem include postul înțeles ca fenomen ritual de transformare (temporară) a hranei într-un element cu forță de purificare interioară necesar unui eventual și imaginar dialog cu forțele supreme. În sistemul tradițional de viață, caracterul ritual al postului nu se exprimă numai prin intermediul hranei, el se exprimă în forme complexe prin gesturi, limbaj, atitudine. Gestul abstenenței alimentare (renunțarea la

anumite alimente prohibite) este însoțit de rugăciune (limbaj verbal menit comunicării cu divinitatea), de un comportament social adecvat (în sensul ameliorării relațiilor familiale și intercomunitare, în cazul degradării lor anterioare, al prohibiției petrecerilor, al dansului), ca și de interdicții sexuale. Respectarea acestui ansamblu de prescripții și interdicții circumscrise principiului esențial - *renunțarea* - conferă postului marcate trăsături ritualice. Aceste trăsături sunt subliniate prin asocierea interdicțiilor cu practica oferirii ofrandelor alimentare destinate cultului strămoșilor („datul de pomană”), care ia amploare în perioada postului conform credințelor, frecvente în întreaga țară, referitoare la sensul pomenei, care, în această perioadă, este „mai primită” decât în alte intervale de timp.

În contemporaneitate, cu o surprinzătoare rezistență în timp, după 45 de ani de educație ateistă, a rămas pregnantă în practica postului interdicția alimentară, formă perenă de comportament ritual prin care intenția purificării interioare în vederea detașării treptate de profan și apropierii de sacru este satisfăcută (la nivelul gândirii actuale). Purificarea interioară (mai ales prin privarea de anumite alimente, mai rar prin adoptarea unui comportament adecvat) are rolul să amplifice semnificațiile spirituale ale purificării exterioare (curățarea casei, a hainelor, a corpului). Eforturile destinate dobândirii unei aproximative stări de puritate sunt menite, astăzi ca și în vechi tipare de gândire, să atragă un răspuns pozitiv din partea forțelor divine privind existența omului.

Încă de la începutul secolului, studiind riturile ascetice de abstenență, Durkheim remarca apartenența tuturor interdicțiilor la noțiunea de sacru. Omul care se supune interdicțiilor prescrise se apropie de sacru și se depărtează de profan, spune Durkheim, subliniind că omul nu poate intra în raporturi intime cu sacrul decât dacă renunță la ceea ce este profan în el însuși (Durkheim, 1991: 525). Necesitatea purificării interioare prin abstenență alimentară devine evidentă în acest caz deoarece, în

esență, postul este ispășire și penitență, dar și pregătire pentru comuniunea cu divinitatea. Violentând instinctele naturale, abstinerea, interdicțiile, antrenează omul în renunțare, suferință, sacrificiu, atitudine menită să îmbuneze forțele supreme în momentele liminale, ambigue ale existenței umane (Turner, 1990: 108). Având ca principală formă de exprimare *renunțarea* (prin suferință sau nu), postul devine o convenție cu valențe rituale căreia i se atribuie puterea de a facilita depășirea incertitudinii, a eventualelor momente de criză din viața omului. Din această perspectivă se poate face o paralelă între post și sacrificiu (jertfa de sânge), ca fenomene rituale specifice momentelor critice, de nesiguranță, de tensiune. Ele au ca principale elemente mediatore în contactul cu divinitatea animale sau produse animaliere. Dar, pe când în sacrificiu artificul ritual constă în *absorbția alimentară* a ființei ce intermediază comunicarea profanului cu sacrul, în post, *abstinența alimentară* (refuzul absorbției), prin purificarea pe care o realizează, deține rolul mediator în dialogul cu forțele divine.

De asemenea, o analogie se poate face cu ofranda rituală, plecând de la ideea că orice ofrandă presupune privațiuni. Receptarea postului prin trăsătura sa definitorie, renunțarea (în cadrul căreia, evident este aspectul alimentară), creează cadrul includerii lui în marele sistem al ofrandelor rituale, caracteristic alimentației populare românești, ofrande prin care omul a încercat, în forme arhetipale de gândire, să capteze bunăvoința supremă sau a spiritelor strămoșilor.

Ca limbaj ce facilitează comunicarea cu transcendentul, privit din perspectivă semiotică, postul poate fi înțeles ca un sistem codificat de semne constituit din interdicții și prescripții, cu semnificații polivalente în mentalitatea tradițională. Corelând aceste semnificații cu funcționalitățile lui în cadrul modelului tradițional al alimentației populare (model caracterizat prin stabilitate și repetitivitate, caracteristici comune, de altfel, tuturor modelelor culturale), se relevă importanța postului în calitate

de principală componentă a modelului alimentar tradițional - etapă temporală destinată practicării abstenenței în viața colectivităților tradiționale.

*

O încercare de precizare a originilor postului ne conduce în adâncurile istoriei omenirii. Sub o formă sau alta (abstinența permanentă - ascetism, sau temporară - post, în forme mai severe sau mai puțin severe), această practică există la toate popoarele și în toate religiile lumii, începând cu marile civilizații antice până în zilele noastre. Această realitate ne orientează spre ideea că practica privării de hrană este anterioară creștinismului, care a preluat-o, conferindu-i noi valori spirituale, transformând-o în act de cult cu mare însemnătate în viața religioasă.

Posibila sa legătură cu străvechi prescripții igienice, care urmăreau desconggestionarea organismului de toxinele produselor animaliere, este plauzibilă în măsura în care știm că în Europa, până prin anii 1550, consumul de carne era foarte mare, mult mai mare decât după această dată (Braudel, vol. II, 1985: 374). Dar la fel de valabilă poate fi și ipoteza conform căreia postul ar fi o practică de comemorare a perioadelor de foamete din istoria omenirii (Maurizio, 1932: 33).

Există, totodată, ipoteze care plasează postul în sfera străvechiului cult al morților, ipoteze bazate pe reconstituirea numeroaselor credințe privind comportamentul față de carnea animalelor sacrificate în cadrul străvechilor ritualuri de înmormântare (carne de care cei vii nu trebuiau să se atingă), sau a credințelor referitoare la obiectele și alimentele contaminate de cel mort, care, pentru o perioadă, nu trebuiau atinse (Branîște, 1985: 301).

O altă supoziție privind legătura între originea postului și cultul morților s-ar cantona în domeniul psihicului, simplificarea

hranei, chiar renunțarea pentru o perioadă la ea, fiind efectul tristeții pricinuite de moarte. În această accepție, postul devine un posibil străvechi rit de doliu, formă de exprimare a regretului și durerii. Pledează în favoarea acestei idei faptul că în perioadele de post obiceiurile legate de cultul strămoșilor, al morților, iau amploare deosebită. Referindu-ne la calendarul popular tradițional românesc în perioada Postului Mare (care precede sărbătoarea Paștelui) consemnăm o concentrare semnificativă a zilelor destinate cultului strămoșilor - marea comemorare la Moșii de Iarnă (plasată anterior postului), urmată imediat de „Sâmbetele Morților”, toate zilele de sâmbătă din Postul Mare (șase la număr) -, zile în care severe norme tradiționale impuneau oferirea de ofrande rituale pentru strămoșii familiei. La acestea se adaugă ritualurile speciale din Săptămâna Patimilor, cu precădere joi și vineri (focuri pentru morți, prepararea de colaci speciali - „uitata” sau „pâinea uitărilor” -, oferirea de ofrande diverse, respectarea interdicției alimentare totale, post negru.

O informație de la începutul secolului dezvăluie formele de abstenență pe care omul și le asumă benevol în această perioadă, mai ales în Săptămâna Patimilor, săptămână de comemorare a chinurilor și morții lui Iisus Hristos, și, totodată, de comemorare a morților fiecărei familii. „Încă ne putem aduce aminte din bătrâni, femeile mai cu seamă, cum mâncau duminică sară în ziua de Florii (N.B., după un post de șase săptămâni) nu mâncau nimic, nici apă nu beau, până în ziua de joia mare; atunci se împărtășeau și după împărtășanie mâncau puțin. Mâncau apoi sara; și din sara joiei mari nu mâncau iar nimic până în ziua de Paști; numai se închinau și mergeau la biserică. Se păzeau să nu se supere, să nu se sfâdească or să nu vorbească pe cineva...” (Voronca, vol. I, 1903: 897).

Aflarea originilor postului, ca interdicție impusă prin forța tradiției, a trecerii timpului, ne poate conduce și în perimetrul imemoralelor tabuuri întâlnite pe diferite trepte ale evoluției civilizației umane. Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea,

studiind concepțiile primitive privind sufletul omenesc și eventualele pericole care-l pândesc, Frazer remarcă rolul tabuului în viața oamenilor și paleta largă a posibilităților sale de manifestare prin acțiuni (între care mâncatul și băutul), obiecte (alimente sau rămășițe de alimente), în plus persoane, cuvinte, care devin „interzise” în anumite condiții (în mod provizoriu sau permanent) (Frazer, vol. II, 1980: 127-258).

Cuvântul *tabu*, de origine polineziană, însușit de antropologi cu sensul definit de interdicție, se relevă, în genere, prin caracterul său ambivalent. „Pe de o parte, pentru noi înseamnă sacru, consacrat, iar pe de altă parte, dezagreabil, periculos, interzis, necurat”, spune Freud (1991: 30), demonstrând, din perspectiva psihanalitică, sensul străvechilor prohibiții, explicate ca interdicții impuse din afară și îndreptate împotriva celor mai puternice dorințe ale omului.

Freud subliniază distincția între restricțiile tabu și prohibițiile religioase sau morale, dar accentuează, totodată, asupra notei dominante comune, care constă în renunțare, privațiune, abstenență. Aceasta este, de fapt, și esența ascetismului (în care postul are un important rol), care face parte integrantă din întreaga cultură umană ca atitudine rituală de purificare specifică omului tinzând la subjugarea simțurilor prin austeritate în scopul dobândirii perfecțiunii spirituale (Maxwell, 1995: 128).

Preocupat de ideea ambivalenței tabuului, Mircea Eliade ajunge la concluzia că este sau devine tabu orice obiect, acțiune sau persoană care cumulează o forță de natură mai mult sau mai puțin incertă (Eliade, 1992: 34). Totodată, el încearcă să explice mecanismul tabuului: „anumite lucruri, persoane sau zone participă la un regim ontologic total diferit și, în consecință, contactul cu ele produce o ruptură de nivel ontologic ce ar putea fi fatală. Teamă în privința unei astfel de rupturi - impusă cu necesitate de diferențele de regim ontologic dintre condiția profană și cea hierofanică sau kratofanică - se verifică chiar în raporturile omului cu alimentele consacrate sau cu cele

presupuse a conține anumite forțe magico-religioase” (Eliade, 1992: 35). Aceasta ar putea fi viziunea teoretică de încadrare a interdicțiilor alimentare din timpul postului în sistemul străvechilor tabuuri (carnea și lactatele considerate tabu în anumite perioade), interdicții menite să împiedice eventuale „rupturi” și să asigure tranziția lină de la condiția profană spre cea sacră.

Continuând paralela între post și tabu, în ideea posibilei origini a postului în zona tabuului, observăm că și finalitățile lor (Freud, 1991: 31) coincid în mare măsură: asigurarea securității celor slabi, ocrotirea lor, asigurarea împotriva perturbării unor acte importante de viață, apărarea ființelor umane de mânia zeilor, câștigarea bunăvoinței lor.

Cercetarea originilor practicării postului poate găsi elemente utile și în relația, evidențiată magistral de Lévi-Strauss, între mituri și rituri. Plecând de la implicațiile miturilor în riturile primitivelor, putem ajunge, prin analogie, la arhetipuri de gândire autohtone, între care remarcăm ideea eternei imitări a exemplului divin prin care omul speră în regenerare. Idee precreștină, preluată și dezvoltată de creștinism, aceasta permite perceperea postului ca practică ce reia modelul exemplar divin al abstenenței alimentare, așa cum o regăsim atât în *Vechiul Testament* (postul practicat de evrei, prescris de Dumnezeu prin poruncile date prin Moise și profeți), cât și în *Noul Testament*, prin practicarea lui de însuși Iisus Hristos (care a postit 40 de zile înainte de începerea activității sale publice). Chiar dacă admitem ideea practicării precreștine a postului, existența unui model divin a amplificat semnificațiile lui. Fără îndoială, creștinismul a avut un rol important în transformarea postului dintr-o practică magico-rituală într-o forță spirituală, de călire a voinței și fortificare a echilibrului interior al omului. Pentru că este bine știut că, în accepție creștină, postul nu înseamnă doar respectarea unor interdicții, el înseamnă, mai ales, stimularea spiritului uman și orientarea lui în sens benefic, mărirea puterii lui de dominare a instinctelor umane, de disciplinare a lor.

În acest sens, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Postiți? Arătați-mi-o prin fapte. Cum? De vedeți un om sărac, aveți milă de el, un dușman, împăcați-vă cu el; un prieten înconjurat de un nume bun, nu-l invidiați; o femeie frumoasă, întoarceți capul. Nu numai gura și stomacul vostru să postească, ci și ochiul și urechile și picioarele și mâinile voastre și toate măduarele trupului vostru”¹.

*

Spiritualitatea populară tradițională a acceptat perspectiva creștină de înțelegere a postului, amplificându-i chiar semnificațiile pentru viața omului, transformând practica postului într-o măsură a forței spirituale, într-o probă de rezistență morală. Așa se explică puterea cu care, în sistemul tradițional de viață, aparent fără un efort deosebit, omul face față rigorilor impuse de respectarea tuturor posturilor din decursul unui an: „Mai jumătate din zilele anului românul postește; și ce post? Legume fierte și mămăligă: un regim vegetal înadins comandat pentru a slăbi puterile, a mortifica corpul! Câți însă postesc mâncând numai mămăligă cu ceapă sau oțet și mujdei, adică oțet în care s-a pisat usturoiul. Castraveții acri și varza murată în sare joacă rol însemnat în mâncarea de post a omului muncitor. Dar și când mănâncă de dulce, el tot mai mult postește în înțelesul popoarelor occidentale; căci el mănâncă ouă, lapte și brânză” (I. Ionescu de la Brad, apud Gh. Crăiniceanu, 1895: 210).

Numeroase scrieri de la sfârșitul secolului al XIX-lea, începutul secolului al XX-lea (între care „Monitorul oficial”) consemnează severitatea normelor tradiționale de respectare a postului. „La alimentațiunea rea nu pare a juca primul rol sărăcia materială, căci se observă țărani cu dare de mână, gospodari

¹ *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 318.

buni, nutrindu-se tot așa de frugal ca și cei mai săraci. Pe post nu dau de fruct nici bolnavilor¹. De-i întrebi de ce nu se nutresc mai bine, răspund că așa s-au nutrit și părinții și strămoșii lor”².

Referitor la acest ultim aspect, amintim că însemnările călătorilor străini ce au trecut prin Țările Române, în cursul Evului Mediu și mai târziu, consemnează practica alimentară a postului, valoarea morală ce o acordau colectivitățile medievale postului și constrângerile ce erau impuse tuturor membrilor colectivității³, indiferent de vârstă sau de starea sănătății lor, practici ce s-au păstrat până târziu în timp. Cei care protestează hotărât împotriva lor, cerând chiar autorităților bisericești revizuirea și reducerea numărului zilelor de post (mai ales primăvara, în perioada cea mai grea de muncă a câmpului), sunt medicii igienisti (începând cu sfârșitul secolului al XIX-lea până la al doilea război mondial)⁴. Printre cauzele de micșorare

¹ Reglementările bisericii exceptează de la obligativitatea postului bolnavii și lehuzele - cf. E. Braniște (1985: 309)

² „Monitorul oficial”, 20 iulie 1894, apud Gh. Crăiniceanu (1895: 203)

³ Cornelia Belcin Pleșca, *Civilizația grâului în Evul Mediu Românesc*, comunicare susținută la al II-lea Simpozion național de etnologie, Câmpulung Moldovenesc, septembrie 1992. Autoarea selectează din *Călători străini despre Țările Române*, Editura Științifică, București, 1973, vol. V., p. 78 și 344, mărturiile călugărului italian Niccolo Barsi (1633-1639) sau ale prelatului Marco Bandini (1646-1647), care amintește numărul mare de zile de post și valoarea morală pe care moldovenii o acordă postului: „... Cred că este mai mic păcatul să furi... decât să mănânci carne în zilele oprite. Moldovenii nu îngăduie nici femeilor însărcinate și nici bolnavilor pe moarte să consume carne sau lapte, fie chiar ca doctorie”.

⁴ Gh. Crăiniceanu (1895: 221); I. Felix (1901); N. Lupu (1906); G. Proca, Gh. T. Kirileanu (1907). Și medicii igienisti care au activat între cele două războaie mondiale au tras semnale de alarmă privind efectele nocive ale postului asupra organismului, oricum slăbit, al țaranului, a cărui hrană avea mari carențe nutritive; G. Banu (1935). De asemenea, doctorii G. Benetato, D.C. Georgescu, I. Claudiu, în lucrările lor, se referă la scăderea rezistenței fizice a țaranului, ca urmare a perioadelor îndelungate de post.

a rezistenței biologice a organismului, medicii reperează carențele nutritive ale alimentației din timpul postului (compensate, în opinia noastră, de aportul bogat de substanțe nutritive din alimentația de sărbătoare).

Semnalele de alarmă ale medicilor, desigur justificate științific (ținând seama de precaritatea alimentației țaranului, în genere) pierd, însă, din vedere faptul că postul face parte din obiceiurile alimentare tradiționale, cu deosebite semnificații spirituale pentru viața omului, și că aceste obiceiuri se înscriu în modelul tradițional al alimentației poporului român.

Venite din adâncurile timpului, normele de respectare a postului nu răspund numai reglementărilor bisericești. Ele răspund mai ales necesităților spirituale ale generațiilor ce s-au succedat de-a lungul timpului, fiind transmise cu forță de lege nescrisă în colectivitățile tradiționale românești. Valoarea morală pe care acestea o atribuie postului poate fi identificată în controlul socio-cultural sever al respectării postului, indivizii ce „se spurcă”, „se pângăresc” (prin încălcarea rigorilor postului) fiind amendați cu oprobriul colectivității.

La reglementările bisericii și la constrângerile colectivităților tradiționale se adaugă totodată convingerea interioară a individului datorată, fără îndoială, efectelor benefice asupra psihicului. Abstenența impusă de post (alimentară, comportamentală, sexuală) mobilizează în omul culturii tradiționale resurse spirituale inhibitorii, datorită cărora el poate rezista solicitărilor postului. Ele izvorăsc, desigur, din perpetua dorință de realizare a stării de puritate necesară comunicării cu divinitatea (sau cu strămoșii) pentru a le câștiga bunăvoința și a asigura protecția lor asupra vieții oamenilor și animalelor din gospodărie. De aici, renunțarea, în genere benevolă, la anumite alimente considerate impure, oferirea de ofrande alimentare ca și asumarea unor interdicții comportamentale.

Desigur, nu întotdeauna rigorile impuse de regimul postului sunt ușor de acceptat. Reflectarea dificilei suportabilități a

asprelor reguli ale postului este redată de expresia uzuală „lung cât o zi de post”, expresie ce concentrează dimensiunea efortului necesar respectării restricțiilor postului.

Consemnări de la începutul secolului sintetizează interdicțiile specifice perioadelor de post însușite, mai greu sau mai ușor, de membrii colectivităților tradiționale. „Postul e înfrânare de la toate. Dacă mănâncă omul bine, are gust de toate, trupul îi e greu, doarme mult, îi e lene să lucreze și de la asta vin toate răutățile”. Și mai departe: „În postul cel mare se abțin de la orice petrecere, se abțin de la cântec, numai a cânta din fluier zice că nu e păcat” (Voronca, vol. I, 1903: 287).

Studiind fenomenele de manifestare a postului ca procedeu ritual de purificare, putem observa că interdicțiile sunt uneori mai severe (post negru) sau mai puțin severe (post obișnuit), că sunt zile „legate” (prin interdicții ferme) și zile „dezlegate” (în care interdicțiile slăbesc prin introducerea în hrană a peștelui; în cazul postului aspru, mai rar practicat în comunitățile rurale, mai des în mănăstiri, sunt introduse untdelemnul și vinul). Peștele, în ipostaza sa de aliment permis în zilele „de dezlegare”, pe lângă străvechi conotații simbolice (pornind de la peștii sacri adorați ca zei¹, ajungând la peștii cu care Hristos a hrănit mulțimea), exprimă totodată valențe ritual-festive ca aliment menit să „îndulcească”, să atenueze asprimea postului, când acesta durează timp îndelungat.

Raportat la *timp*, postul se manifestă în secvențe de extensiune variată, putând fi conturate trei categorii de post perceput ca „fenomen ritual”:

1. *fenomen ritual periodic* ce organizează ciclic timpul omului (prin alternarea perioadelor de „dulce” și „post”) și pregătește intrarea în timpul sacru al marilor sărbători calendaristice;

¹ Referitor la simbolismul peștelui, așa cum am mai spus, vezi G. Durand (1987: 264) și J.G. Frazer (vol. IV, 1980: 22, 128).

2. *fenomen ritual ocazional* practicat la începutul unor activități sau destinat a răspunde unor accidente sau dorințe ale vieții individuale;

3. *fenomen ritual integrat în cotidian* prin alternarea zilelor „de post” cu zile „de dulce” (sau de fruct) în cursul săptămânii, ritmând, în acest fel, viața zilnică.

1. Curgerea monotonă a timpului pe parcursul unui an calendaristic este secționată de patru mari sărbători precedate de patru posturi (totalizând un număr maxim de 147 zile la sfârșitul secolului al XIX-lea, conform statisticii întocmite de dr. Gh. Crăiniceanu). Mărimea postului este raportată la importanța sărbătorii, cele mai lungi posturi fiind cele care preced Paștele (49 zile) și Crăciunul (42 zile).

Intrarea (ca și *ieșirea*, de altfel) în posturile premergătoare marilor sărbători, „ruptura” timpului profan cotidian, este consfințită prin acte ritual-ceremoniale statuate de severe norme tradiționale.

„*Lăsatul Secului*”, sărbătoare ce marchează începutul postului, capătă dimensiunile unei mari sărbători, însoțită de ospete abundente, prilej pentru strângerea relațiilor în cadrul spiței de neam lărgite, mai ales cu nașii, „ploconul” alimentar oferit nașilor în această zi cumulând semnificațiile unui gest ritual obligatoriu. Sărbătoare a familiei, Lăsatul Secului - „prag” ce delimitează intrarea în post, îndeobște cunoscut prin belșugul alimentar ce unește familia în jurul meselor festive - este considerat, totodată, „prag” marital, conform credinței în eficacitatea postului negru respectat în această zi de fetele nemăritate¹.

„Săptămâna albă” (săptămâna brânzei) realizează trecerea de la alimentația obișnuită la cea de post (păstrând în consum

¹ Marian (vol. I, 1898: 276). Și alte obiceiuri marchează ritual această zi, cf. A. Gorovei (1915: 280): „În ziua lăsatului de sec de brânză, vecinele și rudele își cer iertare unii de la alții ca să intre curați în post”.

lactatele, „fruptul alb”). Interdicțiile alimentare parțiale, mai ușor de acceptat, conferă totuși valențe rituale zilelor acestei săptămâni, marcate prin culoarea albă, ea însăși simbol al purității.

Funcțiile rituale cumulează și obiceiul numit „spolocania”, „spălarea gâtului cu borș” în Moldova și Bucovina (Marian, vol. II, 1899: 1), obicei regăsit în anchetele noastre de teren, pe alocuri, în Muntenia și Oltenia¹ (borșul fiind înlocuit uneori cu țuică).

Spălarea tuturor vaselor „de dulce” sau înlocuirea lor cu vase „curate” într-o anumite zi la începutul postului - „Lunea curată” (Moldova) sau „Marțea vaselor” (Banat) - pot fi incluse în zona semantică a ritului, mai ales prin însușirile magico-rituale atribuite apei rezultate. „Spălarea vaselor slăstuite se păstrează și se folosește să se afume cei deocheați, vitele, stupii, se dă vacilor în sare” (Marian, vol. II, 1899: 15).

Ieșirea din post și intrarea în alimentația de sărbătoare, părăsirea atitudinii abstinente și adoptarea toleranței alimentare totale este marcată de gesturi rituale ce apelează la substanța simbolică a unor alimente. Multiple credințe privind funcția magico-rituală a unor elemente ale hranei investesc „prima bucată” mâncată după post, printr-un proces de rafinare simbolică, cu eficiență deosebită pentru sănătatea omului (și a animalelor). De aici obligativitatea de a mânca mai întâi la marile sărbători calendaristice o bucată de pește sau o bucată de carne de vrabie sau o bucată de slănină din „coșul” de Paște etc., în ideea influențării favorabile a sănătății.

Și din punct de vedere al igienei alimentare, trecerea de la alimentația redusă de post la cea abundentă de sărbătoare se face treptat, acordându-se atenție reobșnuirii organismului cu

¹ Voronca (vol. I, 1903: 288). Informații culese de Ofelia Văduva în anchetele de teren pentru Atlasul Etnografic Român, anii 1978-1980, jud. Teleorman, Olt și Vâlcea.

o hrană consistentă¹.

2. *Începutul* unor forme de activitate în viața tradițională este consacrat prin practica rituală a postului. Semănatul (Voronca, vol I, 1903: 168), începutul culesului viilor (Rădulescu-Codin, Mihalache, 1909: 85), alesul oilor (Marian, vol. III, 1901: 237), începutul unor activități casnice: „făcutul pâinii” (Văduva, 1981: 58), torsul lânii, țesutul pânzei etc.

În perspectiva de interpretare deschisă de Frazer, care amintește imemorialele sacrificii omenesti la începutul semănatului (Frazer, vol. III, 1980: 285-298), postul se integrează în câmpul semantic al sacrificiului ofrandă destinată forțelor supreme, asigurând, în mentalitatea tradițională, succesul muncii începute.

Momentele de criză din viața omului sau dorințele lui sunt, de asemenea, însoțite de gestul ritual al postului. În acest sens, antropologia religioasă de tradiție durkheimiană, relevând funcțiile riturilor în organizarea vieții, nu atât material, cât mai ales spiritual, subliniază aportul lor, ca răspuns, în manieră magică, la incertitudine sau dezordine în viața omului (de Heusch, 1974: 224). În multe cazuri, substanța rituală a postului este considerată eficientă pentru reglarea căsătoriilor, stimularea fecundității, asigurarea sănătății oamenilor și animalelor. De aceea, fetele care vor să se mărite, femeile care vor să aibă copii, remedierea diverselor boli, toate dorințele sau întâmplările nefericite se pot rezolva, în mentalitatea populară, prin zile de post ce facilitează dialogul cu puterile supreme, pentru câștigarea bunăvoinței acestora.

3. Respectând disciplina postului (stabilită prin reglementări încă de la sfârșitul secolului I, fixate definitiv în secolele VIII-IX) (Braniște, 1985: 307), țaranul a avut tendința să mărească

¹ Sunt zone în care în prima zi a marilor sărbători nu se mănâncă carne, sau se mănâncă foarte puțină. L. Apolzan (1987: 155) arată că în prima zi de Paște în Platforma Luncanilor, era oprită carnea, nu se mânca „înjunghiere”, doar caș, lapte, ouă, colaci.

numărul zilelor de post și să accentueze caracterul solemn al acestora.

Normele bisericești așează zilele de miercuri și vineri¹ ale fiecărei săptămâni sub semnul interdicției alimentare (în locul postului iudaic de luni și joi). Țăranul a adăugat restricțiilor impuse de biserică ziua de luni, ca urmare, poate, a exemplului mănăstiresc, dar, mai sigur, ca urmare a străvechilor credințe în eficiența ritualizării zilei de luni prin post pentru stimularea fertilității feminine și a sănătății, în genere².

Învestirea zilei de luni cu valori magico-rituale este explicabilă știind că în mitologia populară Sfânta Luni, protectoare a sănătății, cumulează, totodată, puterea benefică de influențare a traiectoriei existențiale a omului pe diferitele ei segmente: „Când mănânci luna de fruct se îmbolnăvește o vită” sau „Cine postește lunile și le lasă, amar de el” (Gorovei, 1915, art. 2066 și 2081). „Pentru sănătatea și prosperitatea oamenilor și turmelor de vite în ziua de luni se ținea post, uneori mai sever decât miercurea și vinerea” (Oltenia, Muntenia, Dobrogea și Moldova) (Ghinoiu, 1992: 31).

Includerea zilei de luni în rigorile postului creează în săptămâna de lucru o perfectă simetrie - post-dulce-post... ce reflectă ritmul ordonat al vieții tradiționale, însușirea principiului ponderării în organizarea existenței umane.

*

Prin frecvența zilelor de post din săptămână, cât și a perioadelor mai lungi afectate lui, modelul alimentației tradiționale

¹ Aceste zile amintesc întâmplări triste din viața lui Iisus Hristos: miercuri, fariseii au hotărât uciderea lui, iar vineri este ziua patimilor lui.

² S.Fl. Marian (vol. III, 1901: 169) consemnează vechi credințe conform cărora femeile care vor să aibă copii trebuie să postească 12 zile de luni; de asemenea cei bolnavi de ochi.

poate fi recompus prin alternarea interdicțiilor alimentare cu hrana complexă (luând, desigur, în calcul opoziția cotidian-sărbătoresc). Plasat funcțional în secvențe temporale bine precizate în viața tradițională, postul pătrunde în identitatea rutinieră a cotidianului, simplificând hrana, este adevărat, uneori nepermis de mult.

Context temporal al sobrietății, al cumpătății, postul rămâne o lecție de echilibru și moderare, de comportament cultural prin excelență, având în vedere profunda înțelegere a semnificațiilor spirituale ce le capătă anumite elemente ale hranei pe segmente precise din calendarul popular. Circumscrise unei temporalități cu accente rituale, ele depășesc sfera nutriției, asigurând medierea (rituală) ce înlesnește trecerea din zona sacrului și, prin aceasta, facilitează captarea forțelor faste în comunicarea cu absolutul divin. Inserat în cotidian, fenomen ritual periodic sau ocazional, postul devine o rezolvare culturală a nesiguranței, a temerilor omului, dar și o garanție a împlinirilor lui.

Acceptând principiul cultural al abstenenței postului, omul apare într-o ipostază nouă, purificat, înnobilat, totodată fortificat spiritual prin exercițiul de voință impus de respectarea interdicțiilor. Sărbătoarea ce urmează este trăită mai intens, la cotele înalte ale sărbătoreșcului, percepută fiind ca o eliberare de constrângeri, ca o posibilitate de satisfacere a dorințelor firești ale omului, o compensare a renunțărilor asumate în perioada postului.

DIALOGUL MAGIC AL DARURILOR

În cultura populară românească se poate identifica un sistem clar structurat al darurilor și ofrandelor oferite în mod ritual, în timp și spațiu prestabilit, respectând prescripții și

interdicții precise, după un cod gestual bine definit. Sistemul darurilor evidențiază o profundă cunoaștere și însușire a principiului fundamental al bune conviețuiri interumane, cel al schimbului de daruri - *do ut des* -, străvechi principiu pus în valoare în mod strălucit de Marcel Mauss într-o lucrare încă actuală prin ideile sale și la care contribuții de esență din punct de vedere teoretic nu s-au adăugat. Ne referim la lucrarea *Eseu despre dar*, în care autorul face o pertinentă analiză a complexului fenomen al darului, reușind să sesizeze mecanisme și să emită evaluări teoretice care nu au valabilitate doar pentru realitățile societăților arhaice; transpuse în contemporaneitate, ele conturează o nouă perspectivă de înțelegere a realității sociale și culturale a societăților moderne. Mauss observă că omul a rămas tributar triplei obligații de a dăruia, a primi și a înapoia darul și că, statutul său social și cultural depinde, în mare măsură, de modul în care se achită de aceste obligații. El și-a denumit obiectul de analiză „fenomen social total” în care apar variate aspecte morale, juridice, religioase, economice și politice, reușind să ne convingă că aceleași reguli morale și economice depistate în societăți primitive formează baza dreptului contractual în societăți moderne. De exemplu, pornind de la fenomenul Potlatch (ce se bazează pe principiul rivalității și al distrugerii darurilor), Mauss subliniază că și în societatea noastră, în forme temperate, există o concurență a darurilor și este încă actuală nevoia de revanșă la primirea unui dar sau a unei invitații. (Mauss 1993: 40)

Pornind de la ideile lui Mauss, numeroși cercetători au abordat problematica darului, privit, cu precădere, ca mijloc de menținere și întărire a relațiilor sociale, precum și de influențare a propriului statut social. Distanțându-se oarecum de Mauss, Lévi-Strauss (care și-a conceput una din lucrările fundamentale, *Structurile elementare ale rudeniei*, având drept bază de lucru teoria darului) apreciază darul ca o formă de schimb deghizat. Această idee a fost criticată pentru că a

considera darul numai ca o formă a schimbului înseamnă să presupui existența implicită a *reciprocității*, ori nu trebuie uitat că nici o regulă socială nu o garantează formal.

Idei valoroase în teoria darului introduce și Van Gennep, care îl numește „rit de agregare” și, mai târziu, V. Turner, care subliniază că darurile sunt simboluri ale înțelegerii, mijloace de conciliere și de depășire a conflictelor.

În genere, în antropologia darului se conturează două direcții privind semantica fenomenului. În perspectivă utilitaristă, economiștii îl percep ca marfă destinată schimbului, iar psihanalistii și unii sociologi văd în el doar interes și calcul sec (chiar ipocrizie). În schimb, filozofii și, mai ales, etnologii sesizează, cu precădere, latura spiritualizată a fenomenului, precizând distanța sa egală în raport cu *generozitatea* și *interesul*, *gratuitatea* și *calculul*. Totodată, ei introduc în analiză noțiunile de *spontaneitate* și *plăcere*, ce întregesc sfera complexă a actului dăruirii.

Desigur, dintr-o analiză a dimensiunilor darului în societatea modernă nu pot lipsi cele două mii de ani de creștinism cu preceptele specifice de *caritate*, de *iubire* față de Dumnezeu și față de semenii, perspectivă din care darul capătă forma sublimată a *dăruirii de sine*, a *devotamentului* absolut.

Gest ritual caracteristic principalelor secvențe ale obiceiurilor populare românești, oferirea de daruri și ofrande alimentare are drept suport spiritual credința în necesitatea păstrării legăturilor permanente cu forțele supranaturale ce domină universul tradițional, cât și menținerea bunelor relații între cele două comunități ce compun, în gândire tradițională, societatea - *comunitatea viilor* și *comunitatea strămoșilor*. Totodată, menținerea ordinii și echilibrului în comunitatea în care trăiește a preocupat dintotdeauna omul, ființă socială pentru care oferirea și primirea de daruri este o formă a interexistenței umane.

Înțelegem prin dar și ofrandă, din punctul de vedere al

temei noastre, nu numai alimente dăruite și primite, ci și mesele comune ce punctează momentele de trecere din cadrul obiceiurilor. Ținând seama de frecvența și importanța lor, putem aprecia că structurarea sărbătorilor s-a definit, în timp, în funcție de secvențele, numeroase și semnificative, ale oferirii darului sau ofrandei, în care alimentele dețin loc preponderent.

Prin urmare, darul poate fi considerat o instituție, cu norme precise de funcționare, ce organizează viața omului, stabilind un tip de comportament specific în diverse circumstanțe. Totodată, el poate fi receptat ca „tehnică a liniștii cathartice” (Girard, 1972: 147; Thomas, 1985: 242), ca formă a unei strategii de depășire a stărilor de incertitudine și nesiguranță, a neprevăzutului, specific pragurilor existențiale, perioadelor liminale din viața omului. Numărul și calitatea darurilor vehiculate într-o comunitate pot constitui modalități de exprimare a identității culturale, prin notele particularizatoare ce le conferă ansamblului cultural.

Departajarea celor două noțiuni, *dar* și *ofrandă*, în limbaj uzual sinonime sau, oricum, cu sensuri înrudite, deci pentru nespecialist puțin utilă, este necesară pentru etnolog, întrucât înțelesul lor în gândirea tradițională este, fără echivoc, diferit.

O analiză a obiceiurilor tradiționale din ciclul calendaristic, dar mai ales a celor din ciclul vieții, relevă faptul că fiecare trecere (de la un moment la altul sau de la o situație la alta) este marcată prin practici rituale sau ceremoniale menite să faciliteze contactele, comunicarea, practici ce au ca element principal oferirea de daruri și ofrande. Observăm însă, că, de exemplu, pentru obiceiurile de botez sau de nuntă este mai adecvată utilizarea termenului *dar* („daruri” de botez, de nuntă), în timp ce pentru obiceiurile de înmormântare este mai potrivit sensul ofrandei, în limbaj tradițional - jertfă. (În Moldova sfârșitului de secol XIX, toate darurile alimentare ce erau duse la biserică, cu diferite ocazii, obiceiuri calendaristice sau legate de cultul morților, purtau numele de *jertfă*). În acest sens, accepția

darului este legată mai mult de menținerea echilibrului social între cei vii, în schimb, ofranda, jertfa sunt legate de dorința menținerii relațiilor cu ființele supranaturale, cu divinitatea și cu strămoșii.

Deci, dacă putem numi darul, prin cuvintele lui Marcel Mauss, contract social (Mauss, 1993: 40), ofranda o putem numi contract cu transcendentul. Astfel că darul intră mai mult în sfera profanului, pe când ofranda în sfera sacralului.

În fapt, o departajare concretă și fermă între noțiunea de *dar* și cea de *ofrandă* în viața tradițională nu poate fi operată. Sensurile lor s-au întrepătruns întotdeauna, sensul profan al darului (cu repercusiuni mai ales în viața socială) cu sensul orientat spre sacralitate al ofrandei (cu repercusiuni evidente în viața interioară a individului, în viața lui spirituală).

În ansamblu, cuvântul *dar*, ca și sinonimele *plocon*, „*cinste*”, *cadou*, *prinos*, *ofrandă* sau formele conectate semantic *jertfă*, *sacrificiu*, *oblațiune* sunt semne ale relațiilor în care predominantă este coexistența armonioasă (între oameni sau cu forțele supreme și cu strămoșii).

Încă de la începutul secolului, Durkheim remarcă faptul că orice ofrandă, înțelegând și noțiunea de *dar*, presupune privațiuni personale, renunțări, uitare de sine. În relațiile cu divinitatea, el observă că ceea ce fidelul dăruiește divinității nu sunt alimentele sau sângele depus pe altar, ci gândul său (Durkheim, 1991: 583), relevând valoarea spirituală a gestului.

Mai târziu, vorbind despre „spiritul lucrului oferit”, Marcel Mauss va sublinia și alte semnificații ale darului, sesizând că „a accepta un bun de la cineva înseamnă a accepta ceva din esența lui spirituală și din sufletul său” (Mauss, 1993: 53).

Referitor la originea darului și a ofrandei, în antropologia culturală există supoziții privind legătura între principiul Potlatch (care conține noțiunea de dar în manifestările sale) și principiul fondator al darului sau ofrandei. De fapt, cuvântul „Potlatch” înseamnă „a hrăni”, „a mânca” (conform afirmației

lui M. Mauss), aceasta sugerând legătura posibilă cu faptul că în toate societățile tradiționale *darul* are caracter preponderent alimentar. De asemenea, legătura acestuia din urmă (a darului) cu imemorialele sacrificii, cu jertfele umane sau animale (Frazer, vol. III, 1980: 176-180; vol. IV, 1980: 35 și urm.) sau înlocuirea lor cu „simulacre de jertfiri” sau „jertfiri de simulacre” (Oişteanu, 1989: 20), plasează originea darului la începuturile istoriei omului.

Darul - instituție socială. Problema darului și a schimbului de daruri în contextul culturii populare relevă complexitatea relațiilor umane, guvernate de reguli și norme coercitive de comportament. Ca formă esențială de comunicare neverbală, darul, așa cum arătam, presupune trei obligații - a da, a primi, a întoarce darul (Mauss, 1993: 106).

Respingerea, refuzul unui dar înseamnă refuzul unei relații, ca și refuzul de a răspunde unui dar printr-un alt dar, știind că în viața tradițională schimbul de daruri este obligatoriu. El este receptat ca simbol al unui dialog existent sau al unei încercări de stabilire a unui dialog, deci a unor relații de prietenie, de înțelegere, de comunicare. Cumulând importante rosturi sociale, el contribuie la crearea și menținerea bunelor raporturi între oameni, prin valoarea sa simbolică, dar și prin cea materială.

Principiul care domină în schimbul de daruri este *reciprocitatea*, conducând la strângerea relațiilor, la conștientizarea apartenenței la un grup. Darul poate fi perceput, astfel, ca instrument al integrării sociale, mecanism tradițional de influențare a comportamentului uman, obligație socială.

Comentând aspecte ale „rânduiei îndătinată”, Mihai Pop (1976: 30) notează că „toate obiceiurile se bazează pe principiul reciprocității, al compensației, al ajutorului reciproc, menit să asigure comunicarea normală între oameni, necesară echilibrului social”. În acest sens, darul alimentar, prin semnificațiile sale, leagă donatorul de cel ce primește, fiind astfel un important factor integrator în grupul social. Un obicei minor, la prima

vedere, „umblarea cu pasca”, poate dovedi, la o analiză atentă, complexitatea normelor gestuale axate pe principiul conform căruia „schimbul de daruri” la mari sărbători avea drept scop cultivarea relațiilor în spița de neam lărgită (în Bucovina începutului de secol), realitate pe care noi am regăsit-o, în forme palide, în satul românesc actual. S.Fl. Marian notează că merg cu pasca fiii la părinți, nepoții la moși, frații și surorile mai mici la frații și surorile mai mari, finii la nași, ginerii la socri și cumetrii la cumetri, conform unor reguli bine statuate în codul comportamental. Există, de exemplu, un ritual sever precizat al schimbului de pască și ouă la Paște, în timp și spațiu stabilite cu exactitate, mergând până la amănunte gestuale ce surprind prin precizie (Marian, vol. III, 1901: 132).

Din aceeași categorie a schimbului de daruri necesar cultivării relațiilor sociale face parte și obiceiul de a merge cu plocon la moașă de Anul Nou, la nași de Lăsatul Secului, la socri după nuntă, toți aceștia oferind, în schimb, o masă festivă ca răspuns la darul primit. Cantitatea și calitatea alimentelor dăruite este o reflectare a prestigiului social, dar și a puterii economice a celui ce dăruiește. Darul este astfel o modalitate de exprimare a statutului social și economic al celui ce îl oferă, îi definește acestuia locul în structura socială a comunității și îl ajută să comunice cu membrii ei. Ca și darul, contradarul relevă structura socială cu categorii și legături specifice, marcate prin gestul oferirii reciproce de bunuri materiale.

Darul - instituție culturală. Prin marcatul său rol ceremonial și ritual, prin numeroase semnificații și simboluri, darul se relevă ca o componentă importantă a vieții spirituale, cu capacitatea de a structura scenariile ceremoniale caracteristice obiceiurilor populare.

Ca tip de comportament simbolic, actul dăruirii (ca și schimbul de daruri) exprimă principii și norme ale vieții tradiționale, purtând marca nivelului de civilizație a grupului.

Categorie culturală universală, el se remarcă în cultura

populară românească prin frecvență, dar și prin calitate. Conform modelului de viață tradițional, se oferă ca dar, sub diverse forme - alimente, obiecte, mese comune -, tot ceea ce este mai bun în gospodărie.

Comună întregii țări, dorința de a solemniza momente de viață, secvențe importante din desfășurarea unor obiceiuri, este împlinită, printre altele, prin gestul ritual al oferirii darurilor care, în viața tradițională, sunt precumpănitor alimentare. Rolul darului este determinat de natura obiceiului în contextul căruia acesta este plasat, de destinatarul căruia este adresat ca și de comportamentul însoțitor, deci semnificațiile acestuia pot fi înțelese prin stabilirea poziției sale contextuale (de exemplu, pâinea dăruită are semnificații diferite, corespunzătoare contextului). Actul în sine, actul dăruirii punctează acțiunea ceremonială prin codul cultural implicat, raportat la timp și spațiu, gestică și limbaj verbal adiacent, reflectând nivelul integrării culturale a individului, cât și stadiul de cultură al grupului din care el face parte.

Tipuri de daruri și ofrande. În sistemul de viață tradițional, darurile și ofrandele sunt marcate de stadiul evoluției social-economice și culturale a comunității. Darul poate fi exprimat în *muncă* (formele de întraajutorare tip clacă, șezătoare pot fi incluse în sistemul schimbului de daruri). Totodată, în forme subtile, el poate fi identificat în *formule augurale* (urări), *cântece* (colinde) sau *dans* (literatura de specialitate amintește dansul ca formă de dar în societăți arhaice). El poate avea și forme sublimat în sentimente dăruite sau nu altora.

Principalul tip de daruri este însă cel *material*, în care predominant (în viața tradițională) este *darul alimentar* alături (uneori) de *articole textile* - prosoape, ștergare, piese de îmbrăcăminte. În timp, ponderea s-a transferat asupra celor din urmă, ca și asupra aspectului financiar al darului, în prezent *banii* deținând locul principal.

Categorii de daruri alimentare. O grupare pe categorii

este dificil de realizat, dat fiindcă semnificațiile alimentelor dăruite se întrepătrund adesea într-un semantism comun, rezultat al unei simbolici și unor motivații psihice asemănătoare. În mentalitate tradițională, răspunsul la dar (ofrandă) nu are doar valoare materială de contradar (deci cu sens dus-întors), adesea el are sens unic (din punct de vedere material), izvorât fiind din credința în eficiența actului ritual al dăruirii, împlinit pentru echilibrarea psihică a celui ce dăruiește și menținerea relațiilor lui cu lumea nevăzută a forțelor divine și a strămoșilor. În acest caz, valoarea lui spirituală este preponderentă, donatorul așteptând răspuns de natură, de asemenea, spirituală din partea „primitorilor”.

Determinat de context, de timpul și spațiul de desfășurare a actului în sine, caracterul darului este definit cu precădere de funcția lui în sistemul de viață tradițional.

1. *Darul, răsplată pentru servicii specializate* - preot, moașă, bucătăreasă (socăciță), chemători (la nuntă), cioban etc. Plata pentru servicii ce presupun o anumită specializare este însoțită de (sau se reduce la) darul alimentar, constând din produsele gospodăriei, daruri din care nu lipsește pâinea (cu întreaga ei simbolică benefică) și băutura (vinul sau țuica).

2. *Darul (sau schimbul de daruri) pentru semenii*, cu rol social, mai ales în menținerea relațiilor de rudenie și vecinătate. Receptat ca simbol al statutului social individual în relațiile de rudenie și al statutului familial în relațiile de vecinătate, darul devine obligație socială, iar oferirea lui normă de comportament de care depinde locul individului și al familiei în comunitate.

Obligativitatea de a merge cu daruri alimentare la femeia ce a născut, la botez sau la nuntă face parte din codul de comportament propriu poporului român, în care schimbul de daruri este normă comportamentală obligatorie. Cu precădere se dă atenție schimbului de daruri între familiile ce se înrudesesc la naștere și la nuntă, între „cumătri”, între familia protagonistului (copil, mire, mireasă) și moașă, nași. „Creștinul care a

primit de la cumătrul său atâtea daruri la botezul copilului, trebuie să-i mulțumească într-un chip mai deosebit"... de aceea... „Colacii care se duc cumătrilor sunt mai mari și mai cu îngrijire pregătiți decât cei obișnuiți” (Gorovei, 1909: 88). În complexul ceremonial al nunții, schimbul de daruri capătă aspect și mai spectaculos, fiind punctul culminant al unor secvențe ceremoniale. Oferirea reciprocă de daruri între actanți: mire \rightleftarrows mireasă; mire \rightleftarrows rudele miresei; mireasă \rightleftarrows rudele mirelui; participanți \rightleftarrows noul cuplu și rudele lui marchează momentele importante ale ceremoniei, oferindu-le nota de solemnitate necesară, consfințind, totodată, noile relații de rudenie.

În limbaj tradițional, în Moldova, schimbul de daruri între mire și mireasă se numește „închinarea schimburilor” (Gorovei, 1910: 45), iar în zone din Oltenia, „a face schimb” (de daruri) este sinonim cu logodna (Răutu, 1967: 326).

Privit în succesiune temporală, schimbul de daruri la nuntă reflectă fazele formării noii familii (întâi cuplul mire-mireasă, apoi unirea celor două familii - rudele mirelui și ale miresei), ca și integrarea ei în comunitate (participanți - noua mare familie). Rolul actanților principali, mireasa și nașii, este relevant și prin darurile alimentare, remarcabile cantitativ și calitativ, „cinstea miresii”, „ploconul nașilor” sau „colacii” (cu sensul de „dar”), concentrând atenția generală. Expresii tipice folosite încă în ritualul botezului sau al nunții, ca „se dau colacii” moașei sau nașei, indică momentul oferirii de cadouri la „scăldătoarea” noului-născut sau de „daruri” în cadrul nunții. Semnificativ este faptul că expresia continuă să existe și azi, deși acum „colacii” includ (alături de pâine) lucruri de îmbrăcăminte, obiecte casnice sau de podoabă etc.

Prin funcția sa în crearea și menținerea relațiilor cu semenii, darul (actul dăruirii) ilustrează caracterul său benevol, aparent dezinteresat și gratuit, în fond constrâns și interesat. „Gestul oferirii darului însoțește tranzacția, chiar când nu e decât ficțiune,

formalism și minciună socială sau când este obligație și interes economic” (Maus, 1993: 147). Afirmția, de altfel pertinentă, se cere nuanțată atunci când e vorba de colectivitățile tradiționale românești, altruiste și ospitaliere, în care oferirea darului are doar în parte caracterul rigid al unui contract social ce impune primirea unui contradar în schimbul unui dar; preponderentă, în acest caz, este valoarea morală a darului, valoarea de întrajutorare, de participare la bucuria sau tristețea evenimentului. Faptul că, în viața tradițională, pâinea și colacul sunt elemente principale ale darurilor demonstrează că, de fapt, contează mai mult valoarea spirituală a darului decât cea materială și că important este *gestul* oferirii lui, care prin semnificații, prin limbajul simbolic cunoscut și înțeles de întreaga comunitate, asigură menținerea și întărirea legăturilor între membrii ei.

3. *Darul-ofrandă* pentru divinitate și pentru morți, cu rol ritual, este oferit în momente-cheie din desfășurarea unor scenarii ceremoniale (colindat, obiceiuri de înmormântare și cele legate de cultul morților - pomana; obiceiuri agrare - paparuda). Destinația ofrandei depășește limitele lumii reale, ea aspiră să ajungă, în forme sublimite, la divinitate sau la strămoși.

Teoreticieni antropologi susțin că donatorul oferă ofrande divinității în scopul constrângerii acesteia să facă, la rândul ei, un dar omului (Leach, 1972: 83). Păreri, în genere, psihanaliste subliniază caracterul comercial al jertfei, caracterul ei de schimb. „Achitarea unui vechi cont debitor față de divinitate, factură ce trebuie achitată pentru o favoare deja primită în jertfa de mulțumire, în sfârșit, plată efectuată cu anticipație în jertfa solicitată sau menită a predispuce favorabil divinitatea” (Marie Bonaparte, apud Durand, 1977: 385-387). De asemenea, este evidențiat caracterul de *târg*, de *troc* al ofrandei, menită să ajungă, într-o formă sau alta, la divinitate, în schimbul căreia omul așteaptă avantaje, iertare, bunăvoință.

Observăm, însă, că pentru colectivitățile tradiționale

românești, sistemul ofrandelor este un limbaj de comunicare cu forțele supranaturale în scopul îmbunării lor, nu este un *târg* pentru impunerea dorințelor donatorului; el roagă cu blândețe și resemnare (atitudine ce poartă cu ea, desigur, amprenta religiei ortodoxe, blândă și tolerantă).

Privind semnificația darului în ipostaza sa de ofrandă pentru divinitate, desprindem sensuri noi ale darurilor alimentare ce se oferă la colindat cetelor de feciori sau copiilor în cadrul Sărbătorilor de iarnă, ce au ca marcă simbolică înnoirea, regenerarea, trecerea, schimbări aflate sub semnul voinței divine. Considerate, în literatura de specialitate, drept răsplată a colindătorilor (colăcei, covrigi, fructe uscate pentru copii, colaci mari, ouă, carne de porc, băutură pentru feciori) sau ca schimb de daruri între colindători și cel colindat (Herseni, 1977: 14; Comanici, 1993: 115-175; Marian, 1992: 221), sensuri desigur valabile, darurile pentru colindători pot fi înțelese într-un câmp semantic lărgit. În această perioadă, în care „cerurile se deschid” și distanța între om și divinitate se micșorează, darurile ca și cântecele colindătorilor se adresează forțelor divine. Colindătorii, care îl aduc chiar pe Dumnezeu în casele oamenilor, nu sunt decât mediatorii ce primesc darul care, prin ei, ajunge la divinitate. Este o formă de concretizare a ideii sesizate de M. Mauss în „economia și morala darurilor”, aceea a „cadourilor făcute prin oameni zeilor” (Mauss, 1993: 57), care sunt adevărații destinatari. Dar omul poate sta chiar la masă cu ei, mai ales în această perioadă. Colindele rețin imaginea mesei de Crăciun, când se deschide cerul și Dumnezeu intră în casă o dată cu colindătorii și se așează la masă cu gazda, realizându-se un imaginar contact intim cu divinitatea (Oișteanu, 1989: 20). Contactul se realizează însă, în mod special, prin darurile oferite colindătorilor, ca mediatorii ai comunicării. Traian Herseni a sesizat implicarea divinității în schimbul de daruri, dar nu a precizat sensul schimbului orientat spre divinitate: „Ne găsim în fața unui schimb de daruri foarte bine precizat: junii aduceau

pe Dumnezeu cu ei prin casele oamenilor și-i cinsteau cu o colindă, iar gazdele le dădeau în schimb produsele simbolice ale gospodăriei țărănești (agricole) - colac și carne” (Herseni, 1977: 258).

Darurile-ofrandă oferite colindătorilor, menite să medieze raporturile cu divinitatea, sunt o reflectare a dorinței perpetue a omului de a comunica cu forțele supreme (de aici credința, încă actuală, că cel ce nu răsplătește corespunzător colindătorii poate atrage mânia divină).

Dorința este extinsă la comunicarea cu comunitatea celor morți, a cărei influență poate fi benefică sau malefică, în funcție de măsura în care omul își îndeplinește îndatoririle față de ea. Câștigarea bunăvoinței strămoșilor care pot asigura protecția și bunul mers al vieții oamenilor și animalelor din gospodărie este posibilă, în mentalitatea tradițională, doar prin oferirea de ofrande alimentare și mese rituale. De aceea, sistemul ofrandelor pentru morți este bine precizat, abdicarea de la el fiind condamnată de comunitate, în ideea că pericolul nerespectării normelor de conduită individuală privind îndeplinirea obligațiilor poate avea repercusiuni asupra tuturor.

Oferirea de colaci și colivă (dar și a altor alimente) la date fixe (după înmormântare sau zile fixe din an), într-un spațiu prescris (ușa bisericii, poarta cimitirului), posedă o valoare de contradar în cadrul unui imaginar schimb de daruri cu strămoșii, care, în schimbul unor daruri materiale, trebuie să răspundă prin bunăvoință și, eventual, ajutor moral.

Însoțite de simbolul luminii, de comportament și formule adecvate, alimentele dăruite (cu aura lor de daruri ale divinității) depășesc condiția nutritivă și intră în sfera sacralului, reușind să medieze contactul oamenilor cu lumea misterioasă a strămoșilor.

O cale sigură în practica tradițională de îmbunare a strămoșilor și a forțelor supranaturale este de a-i invita la masă, la anumite sărbători calendaristice. La 1640, călătorul Marco Bandini (Călători..., V: 343) consemnează în Moldova obiceiul

de a așeza o masă specială pentru morții familiei, obicei practicat în Joia Mare (pe care S.Fl. Marian îl identifică la sfârșitul secolului al XIX-lea în Bucovina legat de Ajunul Bobotezei, iar noi l-am regăsit ca fiind încă existent la începutul secolului XX în sate din Gorj). Obicei izvorât din credința în eficiența darului ritual făcut strămoșilor care se întorc la date fixe din an, așezarea unei mese pentru ei (de pe care nu poate lipsi pâinea, sarea și apa) face parte din sistemul ofrandelor pentru strămoși, sistem deosebit de bine structurat în tipare de viață tradițională.

Exprimarea cea mai convingătoare a credinței în eficiența darului ritual (dar și a nevoii de a dărua a țaranului român) o constituie *pomana de mână*, (*jertfa* în Bucovina și zone din Moldova). În termenii lui S.Fl. Marian, „pomenirea” și *jertfa* „constă în trimiterea de bucate și băuturi, precum și a unor obiecte pentru mâncare și băut apă pe la vecini, neamuri și, mai ales, copiilor” (Marian, 1892: 380). Aceste daruri urmează un calendar bine precizat, ce ordonează viața țaranului conform unor repere stabilite prin forța tradiției, marcate de prescripții și interdicții ce le conferă consistență și le asigură ritmicitate. Având în vedere frecvența cu totul specială a practicii legate de cultul morților de dăruire a unor bunuri alimentare, „pomana” poate fi considerată, la rândul ei, o *instituție*, în jurul căreia s-a structurat un palier al vieții spirituale a țaranului. Cu rădăcini în cultul morților (existent la toate popoarele), pomana poate fi receptată și ca un schimb de daruri - omul oferă din bunurile lui în dorința de stabilire a unor relații armonioase și atragerea bunăvoinței misterioaselor forțe ale „lumii de dincolo”. Școala psihanalitică a remarcat sentimentul de culpabilitate pe care ți-l creează experiența pierderii unei persoane apropiate, explicând, în parte, frecvența actelor rituale (sub forma darurilor alimentare) menite să atenueze acest sentiment, să atenueze starea de neliniște produsă de eveniment. Există însă argumente care probează o nevoie interioară de a dărua, de a oferi altora

din bunurile proprii doar pentru bucuria gestului, care, inclus în cultul morților, își sporește semnificațiile. Stă mărturie în acest sens numărul mare al zilelor în care se dă de pomană - imediat după înmormântare, apoi „soroacele”, noțiune care echivalează cu cea de „pomana alimentară”¹, cât și zilele din an destinate special dăruirii de alimente, așa numitele zile ale „Moșilor”, sau „ale morților” (Moșii de Iarnă, de Vară, de Toamnă)², în fiecare sâmbătă ce precede mari sărbători ale calendarului popular ortodox (Crăciun, Mucenici, Florii, Joi Mari, Paște, Sfântul Gheorghe, Înălțare, Sânziene, Sfântul Petre, Sfântul Ilie, Schimbarea la Față, Sfânta Marie, Ziua Crucii, Sfântul Dumitru, Sfânta Paraschiva, Sfinții Mihail și Gavril (Bilțiu, 1986: 157), ca și fiecare sâmbătă din Postul Mare. Observăm deci că, temporal, actul ritual al pomenirii se situează, cu precădere, în „ajunul” marilor sărbători creștine, relevând funcția lui rituală în „trecerea” de la profanul cotidian la sacralul sărbătoresc. Evidentă, totodată, este plasarea lui în perioadele de regenerare a timpului, de renovare a lui - trecerea de la un an la altul, de la un anotimp la celălalt, momente în care este necesară asigurarea bunelor relații cu cei care ar putea influența mersul vieții. „Sufletele așteaptă sâmbetele, Joia Mare și Paștele, să le dea de pomană. Nici o zi nu așteaptă morții ca pe acelea” (Ciașanu, 1914: 196; Pamfile, 1910: 5), spun credințe străvechi ce au consacrat sâmbăta ca zi a morților. Explicația creștină corelează sâmbăta cu moartea lui Iisus (omorât vinerea, el a înviat duminică, deci sâmbăta este ziua morții Lui), adăugându-se unor credințe mai vechi, conform cărora „atunci este cerul

¹ La 3, 9, 40 de zile, 3, 6, 9 săptămâni, un an și apoi la fiecare an până la 7 ani, uneori chiar mai mult (în Bucovina până la 12 ani).

² Moșii de Iarnă - Sâmbătă înainte de Lăsatul Secului de carne, Moșii de Vară, în Sâmbăta Rusaliilor, o preluare creștină a sărbătorii romane Parentalia, destinată cinstirii morților-parentes (Branște, 1985: 332), Moșii de Toamnă - cu dată schimbătoare între 26 octombrie - 8 noiembrie).

deschis și sufletele se uită dacă li s-a trimis ceva” (Ciașanu, 1914: 196).

La numărul mare de zile în care norme de viață tradițională impun oferirea de alimente ca „pomana” se adaugă calitatea gestului. Izvorâtă din convingerea că „Cine dă, lui își dă și oricând vei da, vei găsi” (Pamfile, 1910: 6), sau „pomana... s-o faci din toată inima” (Gorovei, 1915, art. 1074; Voronca, vol. I, 1903: 368-372), oferirea ofrandelor alimentare implică întreaga disponibilitate sufletească a celui ce „dă”, ca și a celui care „primește”. O mare atenție este acordată conținutului ofrandei. „De pomana să dai ce ai mai bun”¹ sau „la morți acelea mâncări li se dau de pomana, care le-au plăcut și în viață”, „De pomana se dă ce-ți place mai tare ca să vezi pe ceea lume” (Voronca, vol. I, 1903: 369).

Dorința de a dăru, îmbinată cu convingerea continuării vieții după moarte, se exprimă în credința că „orice se dă de pomana nu se pierde, ci se capătă pe cealaltă lume îndărăt” (Voronca, vol. I, 1903: 369). Din această convingere rezultă un tip de comportament specific țăranului român (în care „pomana” este gestul caracteristic), pentru care oferirea darului alimentar, a „pomenei”, face parte din modul lui de viață. M. Mauss apreciază că „Pomana este, pe de o parte, fructul unei noțiuni morale a darului și a bogăției, iar, pe de altă parte, al unei noțiuni de sacrificiu al celui alt” (Mauss, 1993: 64). Parte integrantă a spiritualității tradiționale, pentru țăranul român pomana are legătură, în special, cu noțiunea de datorie, de obligație morală, dar poate fi inclusă și în strategia de liniștire, de asigurare a unui răspuns favorabil al celor morți în cazul împlinirii ei. „Când după un mort nu se fac praznicele cerute, ai pagube în casă și în gospodărie”, „Când dai cuiva și-ți pare rău, atunci n-are parte” (Voronca, vol. I, 1903: 368-372;

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Sălătrucel și Bărbătești, jud. Vâlcea, 1980; sat Hagieni, com. M. Kogălniceanu, jud. Ialomița, 1980.

Gorovei, 1915, art. 3232, 3236) - sunt norme ce reglează comportamentul, făcând din actul dăruirii alimentelor un act firesc, perfect integrat în normal nu numai în perioadele destinate cultului morților, ci chiar și în cotidian, indiferent de starea materială a donatorului.

Vechea morală a darului, spune M. Mauss (1993: 64), se sprijină pe ideea că „zeii și spiritele sunt de acord că partea care li se cuvine, fiindu-le cedată prin jertfe inutile, să servească săracilor și copiilor”. M. Mauss relevă astfel o generoasă sferă ideatică în care regăsim credințe ale țăranului român: „să dai săracului, că e mai primită pomana”, „să dai întâi la săraci și la copii”¹.

Oferirea ofrandei alimentare este gest ritual caracteristic, cu precădere, vieții tradiționale și se desfășoară respectând prescripții și interdicții ce definesc un act ritual. „Când dă de pomana, femeia să se spele înainte, să se schimbe, să fie curată”², mai ales când merge cu pomana la biserică sau la cimitir. „Să nu dai pomana peste prag, peste fereastră (că e hotar), peste poartă” etc. (Voronca, vol. I, 1903: 372)

Schimbul de formule rituale sporește solemnitatea gestului menit, în gândire tradițională, să fie apreciat de spiritele celor din „lumea cealaltă”, care vor reacționa cu bunăvoință la primirea ofrandelor. Din această perspectivă, pomana relevă caracterul său de schimb de daruri între vii și strămoși (după cum darurile pentru colindători relevă caracterul de schimb între oameni și divinitate).

Substanța darurilor și ofrandelor. Se relevă prin frecvența cu care sunt utilizate alimentele, care, prin simboluri și conotații rituale, sunt transfigurate spiritual - remarcăm, în acest sens, laptele și mierea, arhetipuri alimentare consacrand

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Oncești și Corbasca, jud. Bacău, 1980. În sate din jud. Teleorman (Moșteni - 1980), se dă pomana în primul rând copiilor, de exemplu, de Rusalii.

² Idem, sat Cârșănești, com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1992.

simboluri majore, dar și carnea de porc sau miel, animale tăiate și mâncate sacramental în virtutea unor străvechi credințe în eficiența sacrificiului animalier. Dar semnificația cea mai convingătoare o are prezența pâinii, care nu lipsește din nici o formă de dar sau ofrandă, reverberând întreaga ei simbolică benefică asupra gestului dăruirii. La aceasta contribuie, desigur, faptul că în cultura populară s-a asimilat credința religioasă în identificarea pâinii cu trupul lui Iisus Hristos, ceea ce explică prezența preponderentă a pâinii și colacilor în darurile și ofrandele ce se oferă în sistemul tradițional de viață.

O formă specială de dar-ofrandă o regăsim în riturile „primelor roade” (Popescu, 1986: 134-135), care prin prescripții severe (lăsarea pe câmp a primelor și ultimelor spice), ca și prin interdicții la fel de severe (să nu mănânci până nu dai ofrandă din primele fructe, din primul lapte, din carnea de porc, din pâinea nouă), își găsesc sensul, potrivit unor străvechi credințe, în necesitatea jertfelor de mulțumire pentru darurile primite de oameni din partea puterii divine, ca și pentru ajutorul dat în finalizarea acțiunilor umane. În pagini de serioasă analiză, Frazer se referă la ofranda primelor roade în cinstea zeilor sau a spiritelor, ofrandă ce este considerată „drept o pregătire suficientă pentru a consuma grâul cel nou: din acel moment, puterile superioare primindu-și partea cuvenită, omul se poate bucura de ceea ce rămâne”. Aceste roade „nu mai sunt considerate ca animate de o viață divină”, ele sunt mai degrabă „un dar acordat de zei omului, care e obligat să-și exprime recunoștința și să-și cinstească binefăcătorii divini restituindu-le o parte din prinosul dărnicii lor” (Frazer, vol. IV, 1980: 51).

Acest înțeles îl are, desigur, obiceiul consemnat la sfârșitul secolului al XIX-lea în Moldova, obicei practicat în ajunul Bobotezei, conform căruia „... stăpâna din casă nu dă nimănui nimic de pe masă până n-a luat mai întâi ea singură un vârzar, o gălușcă, o perjă, în scurt din toate bucatele aflate pe masă câte ceva, pe care, ducându-le afară, le pune pe toate într-un par

din gard, în credința că, făcând-o aceasta, păsările nu mănâncă vara grâul și cânepa” (Marian, vol. I, 1994: 124).

În aceeași sferă de interpretare putem încadra obiceiul de a răsplăti roadele pământului prin depunerea unei oblațiuni din pâine și sare în locul plantelor culese - în Banat, pentru plantele medicinale și magice¹, în Hunedoara, pentru frunza de popelnice culeasă de fete la Sân Toader sau pentru alte plante folosite pentru „spălarea capului” la această sărbătoare².

Privind substanța darurilor în obiceiurile din ciclul vieții, remarcăm ușoare deosebiri între darurile la naștere sau nuntă, care conțin alimente necesare gospodăriei (pâine, carne, brânză, legume), și ofrandele pentru morți sau cele cu destinație rituală funerară, care conțin numai alimente cu un simbolism marcat (colaci, lapte, miere, vin), și „mâncăruri gătite” în casă, practică ce are la bază credința că morții se hrănesc cu aburii și mirosul degajat în timpul preparării. În plus, așa cum am mai spus, valoarea spirituală a muncii investite în preparare este destinată medierii contactelor cu strămoșii.

Aceste semnificații s-au estompat, desigur, pe parcurs, evident rămânând caracterul contractual al darului pe care îl subliniază M. Mauss, dar și alți antropologi contemporani. În colectivitățile rurale românești se mai poate vorbi încă de un caracter dezinteresat și gratuit al darului oferit celor din jur sau unor forțe supreme numai din dorința menținerii și întăririi legăturilor cu aceștia, cât și din bucuria senină a oferirii unui dar. Bazat pe principiul renunțării (din ce în ce mai puțin explicit), darul se exprimă în prezent mai mult prin caracterul lui de schimb de daruri bazat pe principiul reciprocității în relațiile omului cu cei din jurul său și chiar cu transcendentul.

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, Porțile de Fier, 1969.

² Informații de teren, Lucia Apolzan, sat Luncani, com. Boșorod, jud. Hunedoara, 1974; vezi și S.Fl. Marian (vol. I, 1994: 252-259)

OSPITALITATEA

În sistemul ofrandelor alimentare includem ospitalitatea ca formă de dar alimentar. În mentalitatea tradițională, a fi ospitalier echivalează cu gestul oferirii de alimente și băuturi în cantități cât mai mari și de calitate cât mai bună, aceasta indiferent de starea materială a celui ce oferă ospitalitate.

D. Cantemir subliniază această fațetă a spiritualității populare românești, care înalță ospitalitatea la nivel de principiu de viață. „Totuși trebuie să fie lăudată și ridicată tot timpul în slăvi ospitalitatea pe care o arată străinilor și drumeților. Într-adevăr, cu toate că sunt foarte săraci din pricina vecinătății cu tătarii, totuși nu refuză niciodată oaspetelui pâine și găzduire, hrănindu-l pe el și caii lui timp de trei zile fără nici o plată. Pe drumeț îl primesc cu fruntea senină și cu fața voioasă, ca și cum le-ar fi venit un frate sau vreo rudă”... (Cantemir, 1973: 313).

Ospitalitatea poporului român i-a impresionat, în genere, pe toți călătorii pe aceste locuri. Italianul Niccolo Barsi spune: „Am aflat prin aceste locuri un obicei, cel mai frumos din câte am întâlnit prin toate țările lumii pe unde am umblat. Oamenii obișnuiesc în acest oraș (Huși) ca, de altfel, în tot restul țării, să dea de mâncare și loc de adăpost tuturor străinilor fără nici o plată” (Călători..., V: 78), iar abatele D'Hauterive, impresionat de generozitatea gazdelor sale, consemnează: „nici un popor nu este mai primitor de oaspeți” (Călători..., V: 103).

La jumătatea secolului trecut, Elena Ghica (sub pseudonim literar) nota: „Chiar în nordul Transilvaniei unde situațiunea lor este așa de anevoioasă, cei mai săraci primesc pe drumeț cu o dragoste într-adevăr mișcătoare. În ochii lor, dumneata ești un prieten îndată ce le-ai trecut pragul casei. Ei te tratează ca pe un frate, fără să te întrebe dacă ești ortodox, protestant sau evreu”... (Ionică, 1933: 5), iar, mai departe: „De

câte ori n-am găsit, așezate cu grijă la umbră, asemenea vase umplute în fiecare dimineață și care sunt menite nu unui frate, unui prieten, ci Hristosului care călătorește în persoana celor mai săraci copii ai săi”... (Ionică, 1933: 6).

Ospitalitatea are forme diverse în viața tradițională, nu numai „casa deschisă” și „masa întinsă”. Pe dealurile cu vii ale Gorjului, orice trecător poate intra în pivnițele cu vin, unde există o cană specială pentru el, iar în orice stână de munte, chiar în absența ciobanului, călătorul poate înnopta, având posibilitatea să se hrănească din alimentele existente. Pentru țăranul român, ospitalitatea este o formă de a dăruia din bunurile sale, o formă de a oferi ofrande fără a aștepta un răspuns material, ci doar unul moral, oaspetele fiind mediatorul în relațiile cu forțele supreme, cărora, de fapt, le este adresată ofranda. Privite din această perspectivă, cerințele ospitalității se înscriu în sfera spirituală a credinței „dă ca să primești” (ajutor divin). Desigur, în forme evolute, ospitalitatea devine obligație socială, implicând principiul reciprocității directe. Ea este din ce în ce mai mult o măsură a prestigiului social, vechile forme (ce excludeau reciprocitatea) izvorâte din bogata viață spirituală a țăranului român fiind pe cale de dispariție.

*

Originea darului și a ofrandei, ca și a meselor comune ce fac parte din scenografia obiceiurilor populare, poate fi corelată cu străvechile sacrificii destinate divinităților, cu ritualul jertfelor animaliere și al banchetelor rituale ce urmau actelor sacrificiale încă de la începuturile civilizației umane.

SACRIFICIUL ANIMALIER DIMENSIUNI SPIRITUALE

ACTUL SACRIFICIAL - SEMN ȘI SIMBOL

În sistemul complex al obiceiurilor populare tradiționale se relevă, ca secvență componentă fundamentală, actul sacrificial, act preponderent simbolic în structură și mesaj, cu implicații rituale și ceremoniale majore. Prin semnificațiile sale, el se racordează la „economia și morala darului”, conform excelentei formule a lui Marcel Mauss (1993: 57), cel căruia antropologia îi datorează contribuții încă neegale în studiul categoriilor strâns înrudite ale *darului* și *sacrificiului*.

Noțiunea de sacrificiu este o categorie a gândirii de ieri, concepută arbitrar, ca și aceea de totemism, scriu condeie autorizate (Detienne, 1979: 34). Unii specialiști chiar evită, pe cât posibil, utilizarea cuvântului în comentarea obiceiurilor al căror act ritual definitoriu este imolarea unui animal (Vassas, 1994: 362), considerând că actualele practici de sacrificare a animalelor nu mai rețin nimic din caracterul ritual al vechilor sacrificii. Deși disputată, noțiunea (ca și fenomenul în sine) preocupă încă numeroși antropologi ce încearcă să-i descifreze dimensiunile spirituale și semnificațiile contemporane.

Din perspectivă etnologică, într-o exprimare simplificatoare, darul sau ofranda oferită puterilor divine sau spiritelor strămoșilor capătă accepția de sacrificiu.

Încă de la începutul secolului, H. Hubert și M. Mauss (Hubert, Mauss, 1929; Hubert, Mauss, vol. I, 1969) au relevat principalul sens al termenului, care conduce la ideea de *consacrare*, evocând imaginea unei *victime expiatoare*, a unui *țap ispășitor* (cum este adesea denumită victima în literatura de specialitate) (Frazer, vol. IV, 1980: 197), sau imaginea frecventelor substitute ale acestuia - *ofrandele alimentare vegetale*. Totodată, noțiunea de sacrificiu conduce la un

principiu, adânc ancorat în spiritualitatea universală, principiul *comuniunii*, al strânselor legături, ce trebuie mereu reactualizate, cu divinitatea, cu strămoșii sau cu ceilalți oameni.

Plecând de la valoroasele contribuții ale lui H. Hubert și M. Mauss, încercările ulterioare de înțelegere a câmpului semantic al fenomenului sacrificial și, mai ales, a concepției ce stă la baza lui, au accentuat asupra celor două idei determinante ale fenomenului, idei ce se cantonează, în primul rând, în sfera *comunicării* și, totodată, în sfera profund spiritualizată a *renunțării*.

Ideea comunicării este izvorâtă din credința, cu repere mitologice, în necesitatea unui mediator în relațiile dintre divinitate și oameni, mediator ce poate garanta, totodată, trăinicia legăturilor pe verticală cu strămoșii și pe orizontală, în cadrul grupului social. Principalul gest ritual în acest caz constă în absorbția alimentară a mediatorului (ființă sau aliment), pentru stabilirea simbolică a contactului între cer și pământ, între divinitate și om, sau a contactului cu strămoșii, contacte necesare echilibrului psihic uman (Heusch, 1974: 225). Actul sacrificial se înscrie, astfel, în domeniul încercărilor omului de a se apropia de sacru, care, receptat elementar, reprezintă o energie periculoasă, de neînțeles, greu manipulabilă, dar mereu eficace (Caillois, 1950: 26).

Dar *contactul*, *comuniunea* nu se realizează doar prin intermediul alimentelor, ci, mai ales, prin formele sublimite ale sacrificiului: *dăruire de sine*, *spirit de sacrificiu*, *devotament*, *renunțare*. Specialiștii sunt de acord că sacrificiul (plasat în spațiul semantic al darului și ofrandei) este, în fond, un act de *devotament* și *renunțare*, pentru că acela ce „sacrifică” (ce oferă ofranda) se privează de un bun, îl dăruiește, renunță la el. Perceput din această perspectivă, chiar și postul, în special așa cum era el practicat în societatea tradițională, poate fi înglobat în sfera actelor sacrificiale (vezi capitolul *Practici rituale alimentare - Postul*).

Ideea renunțării, prezentă și în preocupările filozofice, își găsește la Emil Cioran (1990: 123) o înțelegere aparte: „Mult orgoliu și suferință sunt în orice renunțare”, spune el (referindu-se în mod expres la plăcerile vieții). Aprecierea poate fi extinsă la fenomenul darului și al sacrificiului, ce incumbă, în esență ideea renunțării cu conotațiile ei neplăcute.

După cum am notat mai sus, în antropologia contemporană este prezentă preocuparea pentru stabilirea raportului între renunțarea provenită din calcul și aceea gratuită, deci între *interes* și *dezinteres* în cele două acte - darul și sacrificiul. M. Mauss vorbește despre „contracte și schimburi între oameni” și „între oameni și zei”, despre „sacrificiul-contract” și „sacrificiul-dar” (Mauss, 1993: 60), încadrate sensului formulei latine a dreptului contractual „*do ut des*”. El percepe sacrificiul ca obligație, ca act util în care dezinteresul se amestecă cu interesul (Hubert, Mauss, 1969: 305) și a cărui secvență progresivă este devotamentul absolut.

Idei utilitariste moderne (care, de fapt, pun în prim-plan imaginea lui Homo Oeconomicus, omul ce își calculează orice gest) acceptă perspectiva spiritualizată a devotamentului, a renunțării dezinteresate, a dăruirii de sine sau a spiritului de sacrificiu, pe care le opun noțiunii de *interes*, dar mențin în dezbatere dihotomia altruism-egoism, dezinteres-interes, încercând să stabilească ponderea lor în actul dăruirii și, implicit, în cel al „sacrificării”. Este încă frecventă ideea de a percepe în *dar* și *sacrificiu* (când este privit ca dar) doar „o formă elementară de natură juridică și economică” (Berthoud, 1993: 87) sau, în termenii lui M. Mauss, un „contract” și un „schimb” în opoziție cu noțiunile de *devotament*, *renunțare*, *gratuitate a gestului*.

Lectura din perspectivă creștină a acestui fenomen luminează doar anumite fațete din universul încă insuficient studiat al semnificațiilor lui multiple, accentuând (ca și în cazul darului) asupra ideilor de *caritate* și *iubire față de celălalt*, idei con-

siderate a avea valoare arhetipală în mentalitatea umană, dar care nu explică în totalitate mecanismele mentale ale darului și sacrificiului.

*

Formele actului sacrificial în istoria civilizației au fost numeroase. Există o întreagă mitologie care leagă ritualul sacrificial de evenimente primordiale (cel mai cunoscut este mitul lui Prometeu), originea sacrificiului putând fi identificată încă de la începuturile istoriei umanității. Evoluția lui în timp l-a conturat drept model cultural universal, structurat pe norme comportamentale precise și principii culturale proprii fiecărui grup uman. El s-a manifestat sub formă *sângeroasă* - prin imolarea unui om (amintim sacrificiile umane ale antichității, cu precădere la asteci și egipteni) sau animal și (cu o frecvență notabilă datorită influenței religiei creștine) sub formă *nesângeroasă* (prin oferirea de alimente, băuturi, mirodenii). Totodată, el poate fi *expiator* sau *propițiator* (ispășitor sau de apărare, în funcție de scop), *personal* sau *colectiv* (în funcție de actanți), *ocazional* sau *periodic* (în funcție de timp).

Sub toate formele, actul sacrificial este un mijloc de a afirma posibilitatea „participării omului la transcendental” (Cazeneuve, 1967: 229), este un „act sacru prin excelență” (Freud, vol. I, 1991: 41) sau „rugăciune mută” adresată puterilor invizibile de la care se așteaptă în schimb ajutor și protecție (Benoist, 1995: 147, care reia exprimarea lui M. Mauss, H. Hubert din celebrul *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*). Sacrificiul evidențiază, în mod marcat, relația materie-spirit (un bun material oferit în schimbul unui spiritual), exprimând, prin valențele sale rituale „convingerea că se poate acționa asupra forțelor spirituale prin intermediul celor materiale” (Chevalier, Gheerbrant, 1994: 184).

Ca finalitate principală, actul sacrificial are efectul cathar-

tic propriu tuturor actelor rituale, eliberând omul de neliniștile sale și oferindu-i speranța în rezolvarea tuturor problemelor.

Aspecte inedite dezvăluie actul sacrificial printr-o abordare semiotică, prin perceperea lui ca text cu o structură clară, cu limite bine conturate și cu mesaj limpede în comunicarea dintre emițător și receptor. Având drept caracteristică de bază medierea, medierea contactului omului cu divinitatea sau cu spiritele strămoșilor pentru a atrage bunăvoința acestora, sacrificiul poate fi considerat un *semn* în sensul definiției lui L. Benoist - „termen generic având la bază *medierea*” (Benoist, 1995: 147). El poate fi definit și în sensul inaugurat de F. de Saussure (pentru semnele lingvistice), ca „o legătură între imagine și un concept” (Lévi-Strauss, 1970: 159). În acest caz, observăm că sacrificiul perceput ca *semn* mijlocește prin imagini transmiterea unui mesaj (acceptat pe baza unor convenții sociale) puterilor divine și strămoșilor.

Comuniunea ce se realizează transcende realitatea concretă spre concepte legate de ființe supranaturale sau de lumea „cealaltă”. Drept urmare, rolurile de semnificant și semnificat sunt îndeplinite de victimă (sau substitutele ei) și de actanți, a căror concepție despre viață și moarte se bazează pe ideea posibilității de comunicare cu forțe invizibile. În interpretarea lui R. Girard (1972: 112), semnificantul este victima, iar semnificatul reprezintă rolul pe care comunitatea îl oferă acestei victime și, prin intermediul ei, întregului act sacrificial.

Paralel cu evoluția obiceiurilor populare românești, observăm o schimbare în semantica semnului sacrificial. Dacă, în forme străvechi, actul sacrificial a fost, cu precădere, semn al dorinței de stabilire a unor relații amiabile cu forțe transcendente (fiind, în mod evident, mecanism de ispășire și de apărare), el a devenit în timp semn ceremonial și ritual, ce păstrează doar în substrat finalitățile inițiale. În funcție de contextul spațial și temporal, el este mai ales semn al sărbătoreșului (marcând intrarea în timpul sărbătoreș la marile

evenimente calendaristice sau cele legate de ciclul vieții, botez, nuntă, cât și la sărbători din ciclul muncii) sau ca semn funerar, jalonând intrarea în timpul ceremonial al obiceiurilor legate de înmormântare și cultul strămoșilor. În acest context, el are, cu precădere, funcție terapeutică de liniștire, contribuind la echilibrarea psihică a celor rămași în viață.

Perfect adecvată semanticii fenomenului sacrificial în diversele lui forme (imolarea unui animal sau substitute alimentare) este receptarea lui ca un cumul de simboluri. Ofertă simbolică în sine, actul sacrificial include în concepție, structură, gestică și mesaj simboluri specifice. „În concepția sacrificiului transpare întreaga formă a simbolismului, pentru că un bun material simbolizează unul spiritual, ofranda celui dintâi atrage ca recompensă acordarea celui de-al doilea” (Chevalier, Gheerbrant, 1994: 184). Totodată, întreaga înlanțuire secvențială a structurii actului este marcată de simboluri. Identificăm, în principal, simbolul liniștitor al renunțării, al reconcilierii și păcii, al purificării și ispășirii, cu consecințele lor evidente în viața socială. În acest sens, observația lui Gilbert Durand referitoare la calitatea simbolului de a restabili ordinea și echilibrul vieții psihice și sociale aflate temporar în stare de criză se dovedește pertinentă, ținând seama de impactul psihic liniștitor al actului sacrificial.

În mod special, din multitudinea simbolurilor sacrificiale se detașează, prin forța polarizatoare a semnificațiilor în context ritual, *sângele* rezultat în urma sacrificiului animalier. Simbolizând însăși esența vieții, forța vitală, valori supreme ale existenței umane, sângele include în câmpul lui semantic simbolul legăturilor (de rudenie sau de comuniune) ce îi unesc pe oameni între ei și totodată cu forțele supreme. Jean Cazeneuve apreciază în acest sens că de vreme ce oamenii pot să întărească o alianță între ei prin ritul schimbării sângelui, cu atât mai mult sângele are rol în sacrificiu, pecetluind unirea oamenilor din grup și totodată unirea lor cu divinul (Cazeneuve, 1967: 227). Simbol

al principiului vital și, totodată, al comuniunii, sângele animalului imolat conferă actului sacrificial pregnanțe simbolice, asigurându-i sens și eficacitate în viața tradițională.

Substituirea sângelui prin culoarea roșie - fir de ață, „strămătură” roșie (S.Fl. Marian), floare, vopsea -, gest ritual frecvent în obiceiuri tradiționale românești, se înscrie în aceeași arie semantică a sacrificiului animalier prin transferul simbolic ce îl operează asupra ofrandelor marcate de culoarea roșie. De aceea, putem considera multe din secvențele rituale ale obiceiurilor populare românești în care ofrande alimentare sau ființe vii (animale, păsări) poartă un semn ritual de culoare roșie drept metafore sacrificiale, exprimând, în formă simbolică, sacrificiul deja împlinit.

Perceput ca semn și simbol, textul sacrificial este ușor accesibil membrilor aceleiași mediu cultural, codul de comunicare fiind cunoscut de toți. Bazat pe norme și valori simbolice comune, actul ritual este înțeles, mesajul este acceptat și, ca urmare, eficiența socială terapeutică este sigură.

Fiind un ansamblu ritual complex, sacrificiul poate fi evaluat totodată din perspectivă *contextuală*. El este cadru temporal și spațial de performare a numeroase practici rituale, ale căror motivație și finalitate își găsesc explicații numai în acest context și ale căror semnificații pot fi desprinse numai în funcție de el. De exemplu, credința în „deochi” care trebuie contracarați printr-un semn roșu, frângerea „turtei” copilului sau a colacului miresei deasupra capului, vopsirea găinii nașului în roșu sau legarea firului roșu la coada ulcele de pomană sunt obiceiuri ce capătă sens doar în câmpul semantic al sacrificiului, care explică comportamentul ritual și ceremonial din structura acestor obiceiuri populare.

TEORIA SACRIFICIULUI ÎN ANTROPOLOGIA EUROPEANĂ

Considerat „act fundamental al religiei”, „*dar* care face condiția umană să participe la arhetipurile sale” (Cazeneuve, 1967: 225) și chiar „eveniment fondator” al întregii civilizații umane (Girard, 1972: 141), importanța actului ritual sacrificial a fost remarcată încă din secolul al XVIII-lea.

Sesizând sensul religios al ceremoniilor sacrificiale, oamenii de știință au fost preocupați să deslușească originile și semnificațiile lor în funcție de religia popoarelor. În 1724, J.Fr. Lafittau apreciază că sacrificiul este la fel de vechi ca religia însăși, iar explicațiile lui pot fi căutate în credințele fiecărei religii. Abia la mijlocul secolului al XIX-lea, însă, istorici ai religiilor, îndeosebi din Școala antropologică engleză, au conferit statut teoretic acestei probleme. Relevând rolul central al sacrificiului, ca act sacru prin excelență, în toate religiile lumii, teoriile ce s-au conturat în timp pot fi grupate raportat la modul diferit de interpretare a gândirii și practicii sacrificiale, a rolului și statutului participanților la actul ritual.

1. Teoria sacrificiului conceput ca dar, ca ofrandă, dezvoltată de antropologii englezi, cu precădere de M. Tylor (*Religion in Primitive Culture*, 1871), susține că, prin sacrificiu, donatorul oferă un dar divinității în scopul constrângerii ei să răspundă, de asemenea, printr-un dar. El departajează secvențele evolutive ale formelor de sacrificiu, bazându-se pe ideea de ofrandă, sau, mai exact, pe felul în care ofranda este oferită și primită de divinitate. În concepția lui, apariția succesivă a sacrificiului-dar, apoi a sacrificiului-omagiu este urmată de forme mai evolute, în care actul sacrificial se identifică cu ideea renunțării și devotamentului.

Deși nu explică mecanismele acestor evoluții și este marcată de limite datorate teoriilor animiste specifice perioadei (sufletul animalului oferit ar fi transmis întotdeauna divinității),

concepția sacrificiului-dar, ca formă sacrificială primordială, este încă de mare actualitate. Mecanismele ei sunt tălmăcite de numeroși antropologi contemporani, dintre care îl numim pe Roger Caillois, care vede natura sacrificiului în dorința individului de reușită în acțiunile sale și de prevenire a unor întâmplări neplăcute. Pentru a determina forțele divine să-i acorde ceea ce dorește sau să îi ierte greșelile, cel care cere ceva le face un dar, un sacrificiu, consacrand, introducând în domeniul sacrului un bun personal la care renunță. Forțele sacre, care nu pot refuza darul, devin debitoare și trebuie să răspundă favorabil (Caillois, 1950: 281).

Antropologii englezi observă că tipul de generalizare a înțelegerii sacrificiului ca *ofrandă* dăruită forțelor divine corespunde realității etnografice (Leach, 1972: 266), fapt depistat și în realitatea românească de teren.

Scoala psihanalitică a accentuat caracterul „comercial” al jertfei, eludând caracteristicile ei rituale și ceremoniale. Mulate pe idei psihanalitice, dar diversificând analiza, sunt aprecierile lui G. Durand, care consideră că sensul fundamental al jertfei este acela de târg, de zălog, de troc încheiat cu divinitatea (Durand, 1977: 385). Prin jertfă, omul dobândește „drepturi” asupra destinului și posedă astfel o forță care va sili destinul să modifice, după voința omului, ordinea universului” (Durand, 1977: 387). Autorul plasează originea ceremoniei sacrificiale în sinteza complexă dintre mitologia lunară, ritualul agrar și inițiere. El sesizează legătura între sacrificiu, practici de inițiere și praznice orgiastice (comemorare rituală a potopului, a întoarcerii în haos, din care ființa iese regenerată), ca practici rituale destinate reînnoirii și dominării timpului.

2. Teoria sacrificiului derivat din totemism identifică victima în momentul sacrificiului cu divinitatea. Inițiatorul teoriei este W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889), care, plasând originea sacrificiului în comuniunea totemică, vede în animalul devorat o prefigurare a zeului

sacrificat. El echivalează în mod simbolic victima cu divinitatea, cu totemul, relevând pentru prima dată în literatură *alianța* ce se realizează prin sângele victimei și importanța actului comuniunii alimentare ce urmează sacrificiului - prânzul totemic, ce permite oamenilor să se unească, să se asimileze cu puterea divină. Noțiunea de sacrificiu capătă în acest caz valențe mitice, susținute și de alți autori, care pun în evidență semnificația sacramentală a sacrificiului, considerat act de sociabilitate, de comunicare a credincioșilor cu divinitatea (Freud, 1991: 141, 146). Aceasta este ideea dominantă a sacrificiilor de animale la vechii evrei, cea a unui act de comuniune în care zeul și adoratorii se unesc consumând carnea și sângele victimei sacralizate (Berthoud, 1993: 80). Ideile lui Robertson Smith au fost contestate mai ales de Frazer, care a demonstrat faptul că totemismul ca fenomen socio-religios nu este universal și că „sacrificiile-comuniune totemice” sunt foarte rare în cultura umanității. Dar Frazer, ca și Mannhardt, continuă ideile lui Smith referitoare la nevoia primitivului de comuniune cu divinitatea. Ei au evidențiat strânsele raporturi între ideea sacrificiului divinității și sacrificiile agrare comune popoarelor europene - animale întruchipând spirite agrare care, ucise și mâncate sacramental, mediază câștigarea bunăvoinței supreme. În acest sens, referindu-se la carnea rezultată din sacrificarea unor animale (sau victime omenești), Frazer notează că primitivul crede că absoarbe o cantitate din divinitate o dată cu substanța ei materială. „Mâncând corpul zeului (animal sau om), el (primitivul) își însușește o parte din calitățile și din puterile zeului. Și dacă zeul este un spirit al grâului, grâul este adevăratul său corp; dacă este un zeu al viței de vie, sucule strugurelui este sângele său; așadar, mâncând pâine și bănd vin, credinciosul mănâncă adevăratul corp și bea adevăratul sânge al zeului său” (Frazer, vol. IV, 1980: 72). În acest context, vorbind despre sacrificarea periodică a zeului, moartea lui Hristos, în viziunea lui Frazer, s-a petrecut într-o lume obișnuită din cele mai vechi

timpuri să sacrifice zeul, să-l vadă murind și înviind, ca natura și vegetația. De asemenea, el consideră, în perspectivă creștină, că străvechea practică a țapului ispășitor s-a transformat în sublima concepție a sacrificiului zeului care, murind, preia păcatele umanității.

În aceeași sferă ideatică se înscrie gândirea lui Émile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*) privind identificarea victimei sacrificate cu divinitatea. El pune accentul asupra forței morale ce determină sacrificiul, care nu este numai comuniune alimentară (element esențial al sacrificiului), ci implică, așa cum relevă formele sale primitive, ideea de *renunțare* (nu poate fi, spune el, comuniune fără renunțare, ca și în cazul ofrandelor obișnuite).

Ideile lui Émile Durkheim sunt continuate de Evans Pritchard, care, relevând importanța sacrificiului ca instituție culturală, subliniază, ca și predecesorul său, faptul că *renunțarea* stimulează energii benefice; sacrificiul îndeplinește astfel funcții sociale majore, chiar și în condițiile în care animalul este înlocuit printr-o reprezentare simbolică. La rândul lui, Ernst Cassirer (*Philosophie des formes symboliques*), care acordă actului sacrificial statutul de „nod” în jurul căruia se dezvoltă gândirea religioasă și se organizează practica cultului, continuă ideile lui Durkheim referitoare la ideea de renunțare implicată în sacrificiu. Ceea ce Cassirer numește „limitarea dorinței” (ca și renunțarea în practica ascetică a postului) stimulează voința omului, reprimă multiple și divergente impulsuri naturale. Drept urmare, sacrificiul deține vocația de a împlini o funcție socială majoră, aceea de a mobiliza energia mentală și morală a oamenilor.

Idei tangente câmpului teoretic deschis de Robertson Smith sunt cele care, în mod forțat, imaginează o paralelă între misterul spiritual al Euharistiei (creștinul mănâncă corpul Domnului și bea sângele lui, dar se eludează faptul că absorbția se petrece în plan simbolic, și că aspectul alimentar este nesemnificativ) și străvechi practici sacrificiale (de exemplu,

adoratorii lui Dionysos, care sfâșiau animalul pentru a-l mânca, cu credința că mănâncă zeul însuși) (Detienne, 1979: 30).

Cl. Lévi-Strauss a criticat ideile conform cărora totemismul ar fi la originea sacrificiului, relevând incompatibilitatea între cele două instituții. „Faptul că istoria religiilor a putut vedea în totemism originea sacrificiului rămâne încă, după atâția ani, un motiv de mirare. Chiar dacă s-ar conveni, pentru nevoile cauzei, să se recunoască totemismului o aparență de realitate, cele două instituții n-ar apărea decât mai contrastante și incompatibile, așa cum Mauss a fost adeseori nevoit, nu fără ezitare și regret, să o afirme” (Lévi-Strauss, 1970: 388).

Principiul fundamental al sacrificiului „este acel al substituirii”, precizează Lévi-Strauss și își însușește principiile lui Evans Pritchard privind victima sacrificată (animal sau substitut vegetal). „Asemănarea este conceptuală nu perceptuală” în sacrificiu, accentuează antropologul, relevând deosebiri între totemism și sacrificiu (Lévi-Strauss, 1970: 389). El consideră că finalitatea ritualului sacrificial este de a stabili un raport între doi termeni polari între care unul este sacrificatorul și celălalt divinitatea, lucru realizabil printr-o serie de „identificări succesive” sau treceri gradate între aceștia prin intermediul victimei sacralizate, după cum sacrificiul este expiatoriu sau reprezintă un rit de comuniune (Lévi-Strauss, 1970: 390).

3. Teoria care a rămas clasică, deși criticată pe alocuri, este cea prezentată de H. Hubert și M. Mauss, în lucrarea fundamentală *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Încă de la începutul secolului ei propun, pe baza unei profunde cercetări a fenomenului sacrificial în marile culturi ale lumii, o nouă interpretare ce se distanțează de ipotezele anterioare și mai ales de cele evoluționiste promovate de Școala antropologică engleză. Prin identificarea victimei nu cu divinitatea (așa cum o concepea Robertson Smith) ci cu donatorul, actul sacrificial devine ritual de schimbare a „condiției mistice” a celui

ce oferă divinității ofranda sa, autorii subliniind articularea între practica schimbului de daruri și cea a sacrificiului-contract cu zeii și spiritele morților.

Definiția dată sacrificiului de H. Hubert și M. Mauss este în mare măsură acceptată în antropologia contemporană. Sacrificiul, spun ei, este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică condiția morală a celui ce îl săvârșește (Hubert, Mauss, 1969: 205), sau „Sacrificiul este un mijloc pentru profan de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime” (Hubert, Mauss, 1969: 301).

Relevând complexitatea și diversitatea practicilor sacrificiale în vechile religii, cei doi autori desprind mecanismul central al sacrificiului, dublu proces de comunicare între profan și sacru prin intermediul victimei, care joacă rol mediator între donator și divinitate. Aspectele sacramentale ale performanțelor sacrificiale, cu rituri de intrare și ieșire specifice, sunt surprinse și analizate în cele două tipuri de sacrificiu, de sacralizare (cu sensul profan-sacru) și în cele de desacralizare (cu sensul invers, sacru-profan). Ei reușesc să construiască o „schemă” a sacrificiului pe baza căreia se pot înțelege multiplele variante în timp și spațiu, demarcându-se astfel de perspectiva evoluționistă.

Teoria lor include totuși aspecte evolutive privind reprezentările creștine ale darului și sacrificiului, topite în imaginea spiritualizată a devotamentului și renunțării. În ideea de „sacrificiu pentru zeu” ei văd una din formele cele mai desăvârșite ale evoluției istorice a sistemului sacrificial; sub această formă el a pătruns în religiile cele mai recente și a dat naștere unor credințe și practici ce supraviețuiesc încă (Hubert, Mauss, 1969: 298).

Antropologii contemporani sunt de acord că nu se poate înțelege sacrificiul fără a-l recepta din perspectiva teoriei schimbului de daruri, analizat magistral de M. Mauss. Cu argumente convingătoare, el demonstrează că în evoluția darului, de la forme arhaice de tip Potlach la ritualurile contractuale cu spiritele morților și zei, sacrificiul a fost una din primele forme

de schimb (Mauss, 1993: 61). Teoria lui, bazată pe ideea că obligația de a da implică obligația de a primi și a înapoia (Mauss, 1993: 106), relevă statutul victimei care devine obiect de schimb, trecând din sfera profană în sfera sacră cu menirea de a determina divinitatea să-l primească și să răspundă, de asemenea, printr-un dar.

Deși văd în sacrificiu și ofrandă două sisteme distincte de comunicare, M. Mauss și H. Hubert consideră sacrificiu orice oblațiune, orice ofrandă, chiar vegetală, și nu numai sacrificiul sângeros, deoarece mecanismul consacrării, ca și scopul, comunicarea, sunt comune ambelor cazuri (Hubert, Mauss, 1969: 204).

Întrucât profanul nu comunică cu sacrul decât printr-un intermediar (victima sacrificială sau ofranda), o mare valoare spirituală este acordată actului consacrării, purificării și sacralizării ființei (sau obiectului) destinat comunicării. Aceste acte amplifică complexitatea ansamblului ritual sacrificial, contribuind la restabilirea echilibrului social.

În problema succesiunii celor două principale forme, „sacrificiul pentru divinitate” și „sacrificiul divinității” însăși, unii antropologi contemporani consideră că Hubert și Mauss nu au acordat suficientă atenție faptului că sacrificiul divinității a fost ulterior sacrificiului pentru divinitate, deci că la început sacrificiul a fost sub formă de dar, de ofrandă pentru divinitate (Detienne, 1979: 26), cu scopul clar al îmbunării acesteia. Oricum, până în prezent contribuția lui M. Mauss și H. Hubert în deslușirea și înțelegerea complexă a fenomenului sacrificial nu a fost egalată, iar concluziile lor sunt puncte de plecare în orice încercare de analiză a acestui fenomen.

4. Cu rezonanțe adânci în cultura românească sunt teoriile lui M. Eliade privind originea mitologică a sacrificiului. Jertfirea unei ființe vii (victimă expiatoare) este necesară pentru desăvârșirea oricărei creații - nimic nu se poate crea decât prin imolare, prin sacrificiu, spune el. Plecând de la ideea că viața

nu se poate naște decât dintr-o altă viață sacrificată, că moartea violentă este creatoarea unei noi vieți ce se manifestă pe un alt nivel al existenței, Eliade descifrează mitul creației plantelor și animalelor folositoare omului prin geneza lor din corpul unei ființe divine sacrificate, identificată în mitologia Pământului-Mamă (sacrificiul unei zeițe telurice ce a dus la nașterea vieții) (Eliade, 1992: 229).

Preocupat de sensul sacrificiilor umane, el emite părerea că acesta trebuie căutat în teoria arhaică a regenerării periodice a forțelor sacre prin intermediul unui sacrificiu, fie el și uman (Eliade, 1992: 319).

Ca și M. Eliade, numeroși teoreticieni pun problema plasării în timp a sacrificiilor umane (atestată în toate religiile agrare). Ele au fost considerate, în genere, anterioare sacrificiilor animaliere (fiind interzise, conform referirilor biblice, prin Legile lui Moise). Există însă păreri conform cărora jertfele umane au succedat inițialelor practici de sacrificare a unor animale, „în măsura în care animalul pierde supremația magică și în care omul-rege succede animalului totem ca demn de funcția sacrificială” (Baudrillard, 1976: 256), deci ca mediator în relația om-divinitate sau om-spirite ale strămoșilor.

Nu putem încheia scurta prezentare a principalelor orientări teoretice în problema sacrificiului fără a adăuga interpretarea originală a lui René Girard (*La violence et le sacré*, 1972) care, căutând explicații pentru violență în lumea contemporană, consideră sacrificiul drept un model fundamental, a cărui integrare într-un sistem antropologic poate lămuri fenomene culturale și sociale importante din istoria umanității. El relevă sensul ambivalent al misterului sacrificial, în care se îmbină aspectele condamnabile ale uciderii unei ființe vii cu aspectele sacre, purificatoare ale ritualului. Girard consideră sacrificiul o cheie pentru stabilirea originii umanității. El leagă momentul zero al istoriei de acest „eveniment fondator” - sacrificiul, care, prin victima emisar, trimisă divinității, ar fi realizat trecerea de la neuman

la uman, de la o violență distructivă la o violență fondatoare. Perceperea sacrificiului ca piatră de temelie, bază a legăturilor sociale ulterioare, justifică ideea înlănțuirii perfecte a tuturor evenimentelor din evoluția socială și culturală a umanității. În concepția lui, violența sacrificială este adevărata origine a tuturor instituțiilor și a culturii, iar ordinea socială a fost instituită și menținută în timp prin practica constant repetată a morții primordiale. Nefiind de acord cu ideea comună că sacrificiul are ca obiectiv principal intenția de a intra în legătură printr-o victimă emisar cu divinitatea, R. Girard reperează funcția cathartice a sacrificiului în momente de criză, relevând rolul lui în potolirea violenței distructive, în împiedicarea izbucnirii unor conflicte generalizate. Considerând sacrificiul „o repetiție și o imitare a violenței colective spontane”, Girard îi atribuie eficiență în echilibrarea tensiunilor acumulate la un moment dat, prin capacitatea lui de reglare a ceea ce scapă regulilor, transpusă într-un fel de tehnică a liniștirii cathartice (Girard, 1972: 147).

Originală este și perspectiva asupra darului, care ar fi o formă transformată a violenței fondatoare. Decriptarea semnificațiilor darului arhaic, problemă ce îl preocupă pe autor, se poate realiza doar plecând de la fundamentul sacrificial. Presupunerea că actul sacrificial îl obligă pe celălalt să facă la fel ar fi secretul darului arhaic. Asimilat ideii de „autosacrificiu” sau „renunțării”, darul primește în mod evident o tentă creștină.

*

Deschideri generoase pentru studierea dimensiunilor spirituale ale actului sacrificial și ale ritualului alimentar implicit, pentru studierea semnificațiilor acestui ansamblu ceremonial în cultura populară oferă teologia ortodoxă prin dogmele privind sacrificiul. Ideea fundamentală a religiei creștine, jertfa divinității însăși ca act fondator, nu exclude sacrificiul ritual animalier ca parte a cultului religios, practicat la anumite date calendaristice

sau la evenimente din ciclul vieții.

În *Vechiul Testament*, sacrificiul simbolizează recunoașterea supremației divine asupra existenței umane, mijlocul prin care putea fi înlăturat păcatul originar. Aducerea de jertfă începe cu primii oameni: „și după câțeva vreme, Cain a adus din roadele pământului prinos lui Dumnezeu. Și Abel a adus și el din cele întâi născute ale oilor sale și din grăsimea lor. Iar Dumnezeu a privit cu îndurare pe Abel și jertfa lui”¹. Jertfa arderii totale a animalului ca formă sacrificială, dar și alte sacrificii de animale (viței, berbeci), a căror carne era mâncată ritual², sunt considerate căi de restabilire a comuniunii cu Dumnezeu la vechii evrei.

Desfășurarea rituală, timpul și spațiul sacrificiilor animaliere, așa cum aminteam mai sus, au fost stabilite prin Legile lui Moise, care au interzis și jertfele umane³. Sacrificiul sângeros este acceptat în *Noul Testament*, dar importanță deosebită capătă sacrificiul euharistic (nesângeros) stabilit de însuși Iisus la Cina cea de Taină prin Legea cea Nouă (Braniște, 1985: 94). Întemeiat pe jertfa răscumpărătoare a lui Iisus („Luați, mâncați, acesta este trupul meu”, „Beți dintru acesta toți; acesta este sângele meu”, al Legii celei Noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”)⁴, cultul Bisericii ortodoxe acceptă continuarea străvechilor sacrificii-ofrandă din cultul ebraic.

Preluată de creștinism, perpetuată în timp în inițialele sale forme sângeroase (animaliere) sau sub forma simulacrelor alimentare, instituția sacrificiului s-a păstrat ca ansamblu ceremonial cu marcate accente rituale ce exprimă dorința creării de contacte cu forțele misterioase divine sau cu strămoșii.

¹ *Vechiul Testament*, 1938, *Facerea*, 4, 3-4.

² *Idem*, *Ieșirea*, 29, 32.

³ *Ibidem*, *Levitic* sau *Cartea Preoților*, 1-9.

⁴ *Noul Testament*, 1938, *Matei*, 26 (26, 27).

SACRIFICIUL ANIMALIER - VALENȚE RITUALE ȘI CEREMONIALE

Inclus într-o zonă semantică total diferită de cea a sacrificării utilitare a animalelor, sacrificiul ritual al unui animal are resorturi mentale ce depășesc prin semnificații și mesaj conotațiile alimentare evidente la prima vedere.

Tăierea rituală a unui animal (într-un timp și spațiu consacrat), urmată de o masă comună a cărei pregătire, marcată de prescripții și interdicții rituale, este, de asemenea, comună, reprezintă un ansamblu ceremonial complex ce s-a perpetuat în viața tradițională românească la marile sărbători calendaristice, la evenimente importante din ciclul vieții sau la sărbători legate de principalele ocupații ale țaranului român.

Cu finalitate subliniat alimentară, tăierea unui animal este plasată, în literatura de specialitate românească, cu precădere în sfera practicilor culinare ceremoniale sau chiar cotidiene, abordare ce tinde să estompeze inițialele valențe magico-rituale ale actului sacrificial și să eludeze rolul lui mediator în relațiile cu divinitatea, cu lumea „de dincolo” și cu lumea „de aici”.

Remarcând valoarea alimentară a practicii sacrificiale, în care gesturile culinare ale preparării și consumării cărnii le prelungesc pe cele ale tăierii și tranșării animalului, antropologii contemporani nu pot trece cu vederea valoarea sa culturală ca semn ritual și ceremonial în jurul căruia s-au structurat, în timp, obiceiuri caracteristice vieții tradiționale.

Este admis faptul că sacrificiul nu fixează doar condițiile pentru omorârea animalului „pentru a face licită și chiar pioasă consumarea lui” (Vernant, 1979: 43). Cu mecanisme și manifestări complexe ce țin de sfera spirituală, actul sacrificial este orientat, în primul rând, spre forțe transcendente care participă la solemnitatea și bucuria sărbătorii, evocând, la masa ce urmează, „amintirea vechiului comensualism, când oameni și zei se bucurau să mănânce în comun” (Vernant, 1979: 43).

În studierea obiceiurilor tradiționale românești s-a dat prea puțină atenție secvențelor marcate de mesele comune care, dincolo de semnificații alimentare sau sociale, concentrează semne și simboluri revelatoare ale finalizării unui act sacrificial. Există o schemă, putem spune clasică, a ceremoniei sacrificiale (Hubert, Mauss, 1969: 212), cu faze ce se înlanțuie într-o ordine ce respectă sensul drumului de la cotidianul profan la sacrul sărbătorii (cu acte de purificare și consacrare), pentru a ajunge la faza finală a *mesei comune* prin care se reintră treptat în profan. Regândind din această perspectivă unele obiceiuri tradiționale românești, surprindem elemente aparținând vechilor scenarii ceremoniale - acte de purificare, de consacrare-sacralizare, urmate de acte de comuniune alimentară, elemente ce, asamblate, conduc la dezvăluirea caracterului sacrificial al unor obiceiuri cu rădăcini ce se regăsesc în practici precreștine.

Cu precădere, marile sărbători calendaristice - Paștele și Crăciunul - sau cele legate de principala ocupație - creșterea animalelor - Sfântul Gheorghe, „măsurarea laptelui”, „sâmbra oilor” (Oaș), „ruptul sterpelor” (Maramureș), ca și „gurbanul viilor” (Teleorman, Dobrogea - 1 februarie) stau sub semnul sacrificial al tăierii unui animal (de obicei porc, miel, oaie, berbec). Dar și marile evenimente din ciclul vieții - botez, nuntă, înmormântare, ca și alte obiceiuri - agrare, comunitare (hram - Oltenia, Muntenia, nedeie - Transilvania) poartă pecetea rituală a sacrificiului animalier care le precede și care poate fi considerat prag ritual ce marchează intrarea în timpul sacru al sărbătorii. El își pune amprenta asupra secvențelor următoare, ale preparării și consumării în comun a cărnii, prin care se realizează comuniunea alimentară ce conduce implicit la cea spirituală, specifică societăților tradiționale.

Simbolismul sângelui. Revenind asupra acestei probleme dorim să adâncim semnificațiile sacrificiale ale sângelui în obiceiurile populare sau ale substitutelor sale de culoare roșie, care sugerează ideea sacrificiului împlinit. *Vechiul Testament*

în Poruncile pentru Moise consemnează valoarea simbolică ce era atribuită sângelui din cele mai vechi timpuri¹.

Antropologia (începând cu Robertson Smith dar, mai ales, M. Mauss și H. Hubert) continuă și azi (de exemplu Luc de Heusch) să evidențieze valoarea spirituală, regeneratoare a sângelui care intermediază, în vechi tipare de gândire, legătura efemeră a profanului cu sacrul, justificând spiritual sacrificiul.

În cultura tradițională românească găsim multiple credințe populare privind efectul benefic al contactului cu sângele ce se manifestă mai ales la marile sărbători calendaristice, când norme de viață tradițională impun să vezi neapărat sânge (în special la Ignat, dacă nu tai porc trebuie să tai cel puțin o pasăre sau să înțepi creasta unei găini negre să dea sângele) (Rădulescu Codin, Mihalache, 1909: 103; Gorovei, 1915, art. 3262, 3264-3269). Ele se exprimă în obiceiuri în care adesea sângele este înlocuit prin culoarea roșie. „Se pare că culoarea roșie nu-i altceva decât simbol al jertfei sângeroase...”, spunea Gh.F. Ciușanu, sesizând rolul pozitiv al sângelui „identificat în popor cu viața” (Ciușanu, 1914: 165, 257). Observăm, în acest sens, în obiceiurile din ciclul vieții, secvențe în care forța rituală a sângelui (sau a culorii roșii) este evidentă. Masa ursitoarelor este împrejmuțată cu brâul (roșu) al mamei², paharul cu apă neîncepută, așezat pe masă pentru ursitoare, este înfășurat cu trei fire de mătase roșie (Gorovei, 1909: 39), colacul de nuntă este legat cu fir roșu, „șipurile cu rachiu” de pe masa de nuntă au „astupușuri de flori (roșii) și sunt legate la gârliciuri cu ață roșă” (Marian, 1896: 499), găina nașului are o floare roșie în cioc sau un fir roșu în jurul gâtului (uneori e vopsită în roșu) (Gorovei, 1915: 404), de asemenea oaia sau găina ce se dă de pomană peste groapă are un fir roșu în jurul gâtului (simulacru al anticelor sacrificii de animale pe mormânt) (Ciușanu, 1914:

¹ *Vechiul Testament*, 1938, *Leșirea*, 29 (16, 20).

² Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Lelese, jud. Hunedoara, 1979.

199), ulcelele de Moși au un fir roșu la toartă sau o floare roșie în ele, „pomenele” (colacii) ce se duc la biserică sunt legate cu „strămătură roșie” (Marian, 1892: 167).

Dacă ne oprim atenția, de exemplu, asupra găinii oferite la nuntă nașului, cel care din punct de vedere spiritual garantează durabilitatea noii familii, observăm simbolismul accentuat al gestului, cu rădăcini în credințele axate în jurul ideii că orice creație umană (o construcție, o căsătorie) pentru a dura trebuie fondată pe un sacrificiu (găina, mai ales roșie, simbolizând în acest context actul sacrificial înfăptuit).

Și în obiceiurile de muncă este prezentă bogata simbolică a sângelui, dovadă a unei imaginare jertfe destinate atragerii bunăvoinței divine. La Sân Giorgiul vacilor, în Banat, cununile de flori sunt legate cu „strămătură roșie” (Marian, vol. II, 1898: 264), vasele pentru colectarea și prelucrarea laptelui sunt împodobite cu flori legate cu ață roșie. Chiar și în actele de provocare a puterilor malefice în vrăjile pentru luarea rodului grâului (Marian, vol. II, 1898: 273), dar și pentru exorcizarea lor, apare firul de ață roșie - simbol al sângelui, cu rol mediator în comunicarea cu forțe supranaturale.

În acest fel, într-o singură imagine, cea a firului roșu, este concentrată o întreagă experiență spirituală clădită în timp pe fondul credințelor în necesitatea actului sacrificial pentru reușita acțiunilor umane.

SACRIFICIUL - SEMN AL SĂRBĂTORII

Prin rosturile ei în divizarea și măsurarea timpului, sărbătoarea poate fi percepută ca dimensiune fundamentală a timpului, cu rol semnificativ în consacrarea evenimentelor vieții omului, dar mai ales în organizarea ciclului calendaristic.

Ritmarea ciclică a timpului concret, ca funcție prevalentă a sărbătorii în calendarul popular, conferă acesteia un rol im-

portant în momentele de regenerare periodică a timpului, de renovare a lui (Ghinoiu, 1988). Ea marchează astfel, pe lângă momentele importante din viața omului, începuturi și sfârșituri ale unităților de timp în care a fost împărțit anul în gândirea populară.

Specific sărbătorii este timpul sacru, timp care prilejuiește contactul omului cu misterioasele forțe benefice supranaturale și care ajută omul să evadeze din universul profan al vieții cotidiene. Înțelegând prin timpul sacru al sărbătorii o reactualizare a timpului mitic, o reîntoarcere periodică la timpul primordial, M. Eliade observă că „La fiecare sărbătoare periodică, regăsim același Timp sacru, același care s-a manifestat în sărbătoarea din anul precedent sau în sărbătoarea de acum un secol..., regăsim în sărbătoare prima apariție a Timpului sacru așa cum s-a produs «ab origine, in illo tempore»” (Eliade, 1965: 61).

Prin imaginarea temporalității sărbătorești (a timpului festiv) sub forma unei bucle pornită din linearitatea întreruptă a secvențialului cotidian, curbată în jurul timpului sacru al sărbătorii, a fost ilustrată grafic funcția sărbătorii de a lega și despărți două bucăți orizontale de timp obișnuit prin intermediul timpului sacru (înglobat în cel festiv) ce o caracterizează (Drogeanu, 1985: 88).

Cum se creează sau se re-creează secvența de timp sacru în cadrul timpului sărbătorii, cum se creează disponibilitatea psihică a omului pentru identificarea momentului în care își poate împlini suprema dorință de comunicare cu forțele divine sau cu strămoșii, ce provoacă „ruptura” timpului, „oprirea” periodică a duratei temporale profane - sunt posibile întrebări privind sărbătoarea și multiplele ei semnificații. Un prim răspuns ar porni de la ideile lui M. Eliade referitoare la actul creației, în genere. Nimic nu se poate crea decât prin imolarea unei ființe vii, prin sacrificiu, spune M. Eliade, accentuând asupra schemei mitice care este aceeași pentru orice creație și care implică sacrificiul

(Eliade, 1991: 270).

În acest sens, actul ritual al sacrificării unui animal poate fi considerat act creator sau re-creator al timpului sacru al sărbătorii. Așa cum am mai arătat, sacrificiul delimitează momentul de început al duratei sărbătorești, o detașează din cotidian, „rupe” timpul, îl solemnizează și purifică, conferindu-i evidente accente sacre, creează cadrul spiritual pentru realizarea contactului imaginar cu divinitatea, pentru captarea forțelor benefice supreme.

În studiile sale, S. Freud se referă la această condiționare: „sacrificiu și sărbătoare coincideau la toate popoarele, fiecare sacrificiu atrăgând după sine o festivitate și neputând exista sărbătoare fără sacrificiu” (Freud, 1991: 142). Într-o exprimare mai concisă, Tudor Pamfile spune: „sărbătoarea... prin ea cere un ospăț și deci înjunghierea unui godac” (Pamfile, 1913: 218).

Din această perspectivă, sacrificiul poate fi considerat *normă creatoare* de sărbătoare - sacrificiul implică sărbătoarea. Totodată, el poate fi înțeles însă și ca *principiu sărbătoresc* - sărbătoarea implică sacrificiul. Nu există sărbătoare mai mare sau mai mică fără accentul ritual al sacrificiului (înțelegând prin sacrificiu nu numai jertfirea unui animal, ci și substitutele sale - ofrande din hrana omului dăruite în același scop al facilitării contactului cu sacralul).

Cu precădere, cele două mari sărbători legate de nașterea și renovarea timpului calendaristic sunt marcate ritual de sacrificiu, cu „forța (lui) sacramentală de a domina timpul” (Durand, 1977: 387).

Crăciunul a prezervat, până târziu în timp, multe elemente ale scenariilor rituale străvechi de sacrificare a porcului, dovedind vechimea acestei practici.

Dincolo de rațiuni utilitare (carnea și mai ales grăsimea de porc fiind baza hranei pe parcursul întregului an), tăierea porcului este act ritual cu rădăcini ce se regăsesc adânc în istoria civilizației umane.

Porcul este considerat în vechi culturi animal sacru, animal emblematic pentru zei ai vegetației - Osiris (la egipteni, care îl identifică uneori chiar cu zeul), Demeter și Persefona (zeițe agrare la greci), sau Ceres (Zeița romană a grâului). El era sacrificat ritual în onoarea lor în cadrul unor ceremonii publice de mare amploare, din care nu lipseau actele culinare rituale, urmate de mese comune la care oamenii mâncau în credința purificării și întăririi lor prin puterea vitală a cărnii animalului asimilat. În cadrul banchetelor organizate la Saturnalii, alimentul de bază era carnea de porc, astfel că „jertfa porcului” era caracteristică sărbătorii romane (Caraman, 1931: 6).

Istoricul Pierre Grimal amintește obiceiuri de nuntă, de asemenea, romane, desfășurate sub semnul unei ceremonii religioase celebrate înaintea altarului domestic, în care principalele elemente rituale erau un animal jertfit, o fiertură din făină de alac și o prăjitură tot din alac (ce urmau a fi mâncate în mod ritual de cei doi soți) (Grimal, vol. I, 1973: 122).

Scriitorul roman Varro (*Economia rurală*, secolul I î.Hr.) sau Pliniu (*Istoria naturală*, secolul I d.Hr.) fac numeroase referiri privitoare la creșterea porcilor la Roma, dovadă că acest animal era în atenția societății timpului, crescut fiind nu numai din motive economice, ci și rituale, motive care prevalau adesea. În epoca lui Augustus (sfârșitul secolului I î.Hr. - începutul secolului I d.Hr.), epoca de înflorire a Imperiului Roman, sacrificarea porcului a fost înlocuită cu depunerea de ofrande din cereale pe altarele de sacrificiu (fără a înceta însă practica sacrificiului animalier).

J.G. Frazer susține cu argumente convingătoare ideea că porcul este un străvechi spirit agrar în folclorul european. Totodată, el presupune că porcul a fost socotit o întrupare a lui Adonis, zeul grec care simbolizează moartea și renașterea ciclică a vegetației, și, de aceea, este posibil ca el „să fi fost ucis în ocazii solemne ca reprezentant al zeului și mâncat sacramental de către adoratori” (Frazer, vol. IV, 1980: 13, 19). O

versiune a legendei lui Adonis amintește despre gelozia zeului războiului, Ares, care a ațâțat un porc mistreț ce l-a sfâșiat pe Adonis. Drept urmare, adoratorii acestuia, ciclic, sacrificau ritual un porc și îl mâncau în ospețe publice.

Creștinismul a acceptat practica sacrificării porcului ca secvență a suitei de obiceiuri pregătitoare a marii sărbători a Crăciunului. Prin semnificațiile sale, aceasta marchează în calendarul popular românesc, începutul ciclului celor 12 zile de sărbătoare ce însoțesc trecerea de la Anul Vechi la Anul Nou, perioadă a nașterii și renovării timpului calendaristic (Ghinoiu, 1988: 121), perioadă în care agricultorul ce a încheiat un ciclu agrar își pregătește intrarea în următorul prin acte rituale cu rol apotropaic și augural.

Privit din această perspectivă, „tăiatul” porcului, străvechi spirit agrar, se plasează în sfera ofrandelor-sacrificiu, adresate forțelor supreme, de mulțumire pentru recolta obținută și captarea bunăvoinței privind recolta viitoare. Putem identifica prescripții și interdicții ce amintesc scheme rituale antice, din care nu lipsește faza pregătitoare sacrificiului, faza „consacrării” religioase a victimei și cea a consumului colectiv al cărnii la o masă comună.

Există un timp ritual al sacrificiului porcului - ziua de Ignat (20 decembrie) sau după Sfântul Vasile (aproximativ aceeași zi pe stil vechi), dimineata în zori - moment al zilei propice multor practici rituale.

„Dacă nu tai porcul la Ignat, nu-i mai merge bine”, „după Ignat porcul slăbește” spun bătrânii, dar aceasta nu înseamnă că nu sunt sate în care porcul este tăiat a doua zi de Crăciun (Vâlcea, Bacău, Prahova) sau a treia zi (Dâmbovița), conform unor interdicții privind consumul cărnii de porc în prima zi de Crăciun. „Când tai porcul, să fie lună plină”, „să fie frig și umed” - sunt condiții cărora, în sistemul de viață tradițională, li se acordă mare atenție.

Spațiul trebuie curățat bine înainte și este demarcat,

„însemnăm locul printr-o linie”, spune un informator din Vâlcea, practică ce amintește ritualul de pregătire a actelor sacrificiale la romani prin trasarea unui cerc magic în jurul altarului. Totodată, sunt respectate gesturi și formule rituale pentru „consacrarea” victimei: animalul este stropit cu apă sfințită, este așezat cu capul spre răsărit, pe fruntea lui (în Moldova) sau pe ceafă (în Argeș, Olt, Brașov ș.a.) este trasată cu cuțitul o cruce pe care se presară sare, capul de porc este „tras cu râțul înapoi” în casă, sunt rostite formule rituale („Doamne ajută!”, „Să-l mâncăm cu sănătate!”)¹.

Sarea, simbol de puritate și curățenie, este utilizată în ritualul sacrificial încă de la romani, care o presărau pe capul victimei (împreună cu boabe de orz) sau o ardeau pe altar pentru împlânzirea zeilor Penați - zei ocrotitori ai căminului familial.

Remarcabilă este *funcția preotului*, ce s-a păstrat în timp, de mediator în relația cu divinitatea. Concret, el are menirea de a valida actul sacrificial și de a transfera în plan sacru carnea și masa ce urmează. Obiceiurile populare românești păstrează, ca formă de răsplătire a preotului, pentru slujba oficială, de „sfințire” a porcului, dăruirea unor părți din animalul sacrificat - limba, pielea, pulpa („un șold”, „un umăr”). Extrapolăm acest obicei cu cel consemnat în străvechi sacrificii grecești în care preotul primea pielea, măruntaiele, dar, mai ales, limba „partea metaforică a comunicării” (Durand, 1979: 156), în credința asigurării funcției preotului de a realiza legătura cu divinitatea.

Relevante semnificații rituale în actul sacrificial al porcului la Crăciun le are *sângele*. Despre semnificațiile lui, despre valoarea spirituală regeneratoare a sângelui, ale cărui valențe intermediază fuziunea între om și divinitate, am vorbit mai înainte. Obiceiurile legate de „tăiatul” porcului scot în evidență credințele

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, anchete pentru *Atlasul Etnografic Român* în județele Bacău, Galați, Teleorman, Tulcea, anii 1979-1983; vezi și T. Pamfile (1913: 197).

în valoarea lui de simbol al vieții ca și în legăturile „de sânge” ce se realizează cu divinitatea (dar și între comeseni) în timpul consumării cărnii animalului sacrificat. Ca urmare, părul porcului (după ce a fost legat pentru bidinele) trebuie înmuiat în sânge „pentru ca să nu se stingă neamul porcilor”. De asemenea, sângele care curge în timpul sacrificiului trebuie strâns într-un vas cu mei, pentru utilizarea ulterioară în scopuri etnoiatrice¹. Aceleași efecte tămăduitoare sunt atribuite unturii rezultate (mai ales cea de la un porc negru tăiat în timpul ritual al zilei de Ignat) (Pamfile, 1910: 204).

Ansamblul ritual al „tăierii” porcului este încheiat prin masa comună, numită în genere „pomana porcului”, pe alocuri „praznicul porcului” (Prahova). Ca formă de comuniune alimentară ce constituie faza finală a oricărui act sacrificial, „pomana porcului” depășește prin semnificațiile ei conotațiile alimentare. În vechi tipare de viață tradițională, ea se desfășura într-o atmosferă solemnă, în liniște, realizându-se, în primul rând, comuniunea spirituală a participanților la actul sacrificial înfăptuit. Actuala notă euforică a mesei de „pomana a porcului” este rezultat al deritualizării pe ansamblu a actului sacrificial, prevalent rămânând azi sensul lui pragmatic.

Paștele a preluat, transformat și sublimat sacrificiul divinității din străvechi practici precreștine (săvârșit primăvara pentru a marca începutul perioadei de renovare a timpului) prin acceptarea sacrificării mielului la această sărbătoare. Identificat simbolic cu Iisus Hristos în *Noul Testament*², mielul tăiat la sărbătoarea Paștelui reactualizează anual în mod simbolic moartea lui Iisus. În unele zone, la Paște este însă sacrificat un purcel „de lapte”, ale cărui semnificații în acest moment de regenerare a naturii au la bază credințele în eficiența benefică

¹ Revista „Șezătoarea”, 1903, nr. 7-8, informații din com. Banca, jud. Tutova; C. Rădulescu Codin, D. Mihalache (1909 : 103).

² *Noul Testament*, Ioan, 1-29. 4

asupra viitoarelor culturi a sacrificării străvechiului spirit agrar.

Sacrificarea mielului este și ea însoțită de un scenariu ritual care cuprinde stropirea cu apă sfințită, trasarea unei cruci cu cuțitul pe cap („Făcea cu cuțitul o cruce pe gâtul mielului, unde urma să înfigă cuțitul”)¹, sau numai actul de sfințire la biserică a animalului deja tăiat sau chiar preparat. În unele zone, actul sacrificării mielului capătă accente rituale speciale, care ne duc cu gândul departe în timp, la ritualul roman (după „consacrare”, animalul ales pentru sacrificiu era pieptănat, i se aureau coarnele, i se pune la gât o coroană de flori) (Hubert, Mauss, vol. I, 1969: 41). În platforma Luncanilor, de exemplu, la nedeia din sat (care are loc în luna Paștelui sau în prima duminică după Paște), mielul ales pentru sacrificiu este „consacrat” printr-o slujbă religioasă („slujba pentru stolnice”) și este stropit cu apă sfințită. După tăiere, este „zvântat de sânge, învălit într-o cunună de flori, legat de o bâță pe care o susțin doi bărbați și oferit în întregime preotului, care participă la ospățul ce urmează” (Apolzan, 1987: 155).

Suita de gesturi complementare transformă sacrificarea mielului într-un scenariu cu semnificații rituale, plasând ospățul care urmează sub semnul sacru al sacrificiului, cu repercusiuni faste pentru viața omului. „Cine nu mânca miel (de Paște) nu-i mergea bine tot anul”². În aceeași sferă rituală sunt incluse și oasele mielului sacrificat, care „sunt îngropate la rădăcina unui pom tânăr” (gest ce preia prescripții biblice privind grija pentru oasele mielului de Paște), „sunt acoperite cu pământ la loc ferit”³.

Coșul de Paște. Un act ritual cu conotații sacrificiale este pregătirea și consacrarea religioasă a „coșului de Paște” sau a „blidului cu pască” la Paște, obicei caracteristic unor mari zone din Moldova și Transilvania.

¹ Informație de teren, Ofelia Văduva, com. Osica de Sus, jud. Olt, 1994.

² Arhiva I.E.F., *Chestionar, Atlasul Etnografic Român, - Ocupații*, sat Drajna de Sus, com. Drajna, jud. Prahova.

³ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Cenad, jud. Timiș, 1982.

În Moldova începutului de secol XX, „Pasca la sfințit se duce într-un șervet curat, într-o coșarcă sau pe o tablă”..., într-o „legătură sau blidul cu pască” care conține alături de pască numeroase alimente (Voronca, vol. I, 1903: 341).

„La Înviere, bisericile Țării Oașului sunt pline de coșuri cu alimente: pască, colaci, cârnați, miei, șuncă, ouă. Le aduc bărbații pe umăr ca să le sfințească preotul”, scriu folcloriștii referindu-se la satul românesc tradițional (Gorovei, 1937: 31), realitate încă existentă în zilele noastre. Alimentele reunite în coșul dus la biserică în noaptea de Înviere, am putea spune un rezumat al alimentației de sărbătoare, cumulează, prin varietatea lor, întreaga simbolică alimentară. Ea este corelată cu simbolul reînvierii, al renașterii și regenerării inclus în temporalitatea sărbătorii, la care se adaugă efectul purificator și sacralizator al slujbei religioase. Puterea lor benefică, astfel augmentată, vizează revitalizarea, revigorarea forțelor celor ce absorb alimentele din coș (oameni sau animale din gospodărie), cu efecte asupra sănătății lor. Totodată, este vizată creșterea capacității de înmulțire și regenerare a alimentelor. De aceea, în „coșul de Paște” se pun și produse vegetale și animaliere, și în stare naturală și preparate, fiecare captând, în final, o semnificație magico-rituală precisă (ouă, slănină, brânză, cârnați, unt, sare, hrean, usturoi, busuioc, făină, piper etc.).

Principalele alimente ce sunt așezate în coș sunt pasca și mielul (sau părți din el), uneori purcelul sacrificat, „totdeauna cu o bucătică de hrean în gură” (Marian, vol. II, 1994: 174). Semne ale sacrificiului împlinit, consacrate religios și apoi mâncate „sacramental” la masa de sărbătoare, ele conferă obiceiului de a merge cu „coșul de Paște” la biserică un marcat caracter sacrificial.

Semnificații aparte desprindem din prezența în „coșul de Paște” a unei bucăți de slănină. Simbol al porcului (străvechi spirit agrar), acest element inclus în practicile rituale ale secvenței temporale ce jalonează începutul unui nou an agrar deține, în

mentalitatea tradițională, forțe magice de influențare a bunului mers al muncilor agricole care se amplifică prin consacrare religioasă.

Elementul care poate aduce o lumină inedită asupra semnificațiilor conținutului „coșului de Paște” este prezența hreanului, vegetală cu restrânse utilizări în practica culinară românească. Posibila legătură cu obiceiul vechilor evrei de a mânca de Paște rădăcini amare, cu deosebire hrean, în amintirea amarului robiei din Egipt, ar putea proba vechimea obiceiului, rădăcinile lui precreștine.

Prescripții tradiționale prevăd asimilarea unei mici cantități din fiecare aliment înainte de a începe masa, gest echivalent celui euharistic și care poate l-a precedat în practica precreștină. Această ipoteză pare valabilă având în vedere că ritualul religios consideră doar *pasca* și *ouăle* apte de a fi sfințite în slujba de Înviere, în timp ce practica tradițională include, după cum am văzut, numeroase alte alimente. De altfel, S.Fl. Marian a sesizat acest aspect: „Temându-se însă ca nu cumva preotul să-i mustre pentru că aduc și alte obiecte pe lângă cele îndeobște îndătinate..., așezarea în coș urmărește să facă vizibilă cu deosebire pasca și ouăle roșii” (Marian, vol. II, 1994: 174).

Consacrate prin slujba religioasă, alimentele-ofrandă capătă valori etnoiatrice și purificatoare. De aceea, ele sunt păstrate și utilizate în timpul anului, practica fiind încă actuală, pe alocuri, în nordul Moldovei și în Transilvania.

TEXT ȘI CONTEXT SACRIFICIAL ÎN OBICEIURI POPULARE ROMÂNEȘTI

1. Reevaluarea unor obiceiuri prin prisma teoriei sacrificiului, a semnificațiilor sale culturale, relevă conotații noi ale unor momente rituale, componente ale acelor scenarii în care actul ritual sacrificial - în forme concrete sau numai

simbolice (și, de aceea, adeseori trecut cu vederea de specialiști) - deține un rol major, imprimând caracter adecvat obiceiurilor. Există modalități diversificate de punere în scenă a actului ritual sacrificial, modalități raportate la contextul spațial și temporal al performării obiceiului. Nota lor comună o constituie suportul spiritual oferit de străvechi credințe consemnate în literatura de specialitate și regăsite de noi în cercetările de teren, cum sunt credința în eficiența sacrificiului-ofrandă destinat divinității sau în valențele regeneratoare ale sacrificării divinității însăși.

1.1. Hramul bisericii, obicei ce păstrează elemente ale străvechilor sacrificii publice destinate comunicării cu forțele divine, se conturează (în timp și spațiu) ca suită ceremonială complexă. Desfășurarea lui urmează o schemă clasică: faza de pregătire, momentul sacrificial, slujba religioasă (paralel cu) pregătirea mâncării, apoi secvența foarte importantă a mesei comune. De remarcat este în fiecare fază rolul preotului, a cărui prezență are menirea să așeze toate etapele ansamblului ceremonial sub semnul sacralului. Organizat cu participarea întregului sat, la ziua patronului bisericii, îndeobște un sfânt din calendarul ortodox, hramul este numit și „praznicul bisericii” (Oltenia) - cu accent pe aspectul comuniunii alimentare, „titorie” (Argeș) sau „rugă” (Banat) - cu accent pe aspectul religios al ansamblului ceremonial.

Secvența tăierii animalului prin care, în viața tradițională, debutează hramul este pregătită în timp - animalul, procurat prin contribuția tuturor membrilor grupului social, este ales pe severe criterii de frumusețe și sănătate. Este spălat și îngrijit cu atenție până în momentul înjunghierii, care jalonează începutul scenariului ceremonial.

Actul înjunghierii este sacralizat prin gesturi de purificare a animalului (vițel sau porc) - stropirea cu apă sfințită, slujba religioasă a preotului. Sacrificiul este solemnizat, totodată, prin obligatorii precauții purificatoare ale celui ce taie animalul - el trebuie să se spele, să se bărbierească, să se tundă, să-și schimbe

cămașa, să respecte interdicții sexuale 3-6 zile înainte¹.

O informație de teren din cercetările lui Nicolae Al. Mironescu, legate de viticultură, confirmă credințele atestate de noi privind pregătirea rituală a sacrificatorului. La „christovul viilor”, sărbătoare marcată prin tăieri de animale, „un tânăr pur, dimineța, la revărsatul zorilor, cu fața spre răsărit, înjunghia animalul. Din unele informații culese reiese că inițial tânărul trebuia să fi făcut și baie; ceva mai mult, se pare că pentru sacrificarea animalului tânărul trebuia să rămână absolut gol”... (Mironescu, apud. Iordache, vol. I, 1985: 249).

Spațiul de desfășurare a fazelor complementare slujbei religioase este curtea bisericii, spațiu sacru prin excelență, amenajat special pentru consumarea fazelor finale - prepararea mesei (există locuri special amenajate pentru aprinderea focului și așezarea marilor cazane necesare preparării unei cantități suficiente de mâncare) și masa comună (pe mese special construite din lemn, în genere, sau piatră - nordul Moldovei și Transilvania -, adevărate altare de sacrificiu - sau pe jos, pe pământ - pe fețe de masă albe, a căror conotație de puritate este importantă).

Schema ceremonială a hramului prezintă variante la nivelul țării privind, mai ales, faza de început, sacrificiul (care poate fi comun sau poate avea loc în fiecare gospodărie, în acest caz fiind tăiat un animal mic - oaie, miel, ied, păsări), și cea a preparării mâncării, care se poate face în comun în curtea bisericii sau separat, în fiecare gospodărie, mâncarea fiind transportată apoi la biserică (uneori la cimitir).

În toate variantele, masa se ia în comun, fiind evidentă necesitatea spirituală a comuniunii alimentare ce urmează sacrificării rituale a unui animal. Masa se remarcă printr-o tehnică gestuală riguros respectată, participanții acceptă constrângeri similare meselor funerare (de altfel, prezența colivei

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Costești, jud. Vâlcea, 1991.

marchează caracterul funerar al ceremoniei). Ea se desfășoară în liniște, fără exuberanțe verbale sau de comportament, comuniunea realizându-se nu numai prin consumarea acelorași alimente din vase comune (așezate pe mijlocul mesei), dar, mai ales, prin împărtășirea credinței comune că hrana sacralizată ce o absorb îi apropie pe oameni de sfera sacrului, de divinitate. „La praznic (al bisericii) stă Sfânta Fecioară lângă noi”¹, spune o bătrână cu convingerea că îi vor fi îndeplinite dorințele dacă participă la hram (nu numai cu produse și muncă, dar și la masa comună).

Credința în atributele sacre ale mâncării de hram (preparată din carnea animalului sacrificat) se răsfrânge și asupra resturilor și oaselor rămase. Prescripții rituale impun (așa cum am mai arătat, de exemplu în Banat, dar și în Oltenia) o grijă specială pentru oase (și resturi), care trebuie îngropate la rădăcina unui pom tânăr sau „într-un loc curat”, ferind de o eventuală profanare rămășițele înzestrate cu forța sacră a întregului.

1.2. În conduita alimentară specifică sărbătorii hramului există elemente care ne permit apropiere ce pot contribui la lămurirea caracterului unor sărbători mai puțin studiate.

Este bine cunoscut faptul că practica tradițională de preparare a animalului sacrificat este, în genere, frigerea lui pe jăratec - ceea ce ar putea fi o reminiscență a ritualului incinerării din străvechile sacrificii. În multe zone, el este „umplut” (cu propriile viscere, la care se adaugă vegetale, pâine), reluând, oarecum, forma animalului viu. Teoria renașterii prin sacrificiu, cunoscută în mitologia marilor culturi ale lumii, transpusă în practică prin reconstituirea (aproximativă a) animalului este consemnată în literatura de specialitate (Hubert, Mauss, 1969: 268). Sunt amintite numeroase obiceiuri greco-romane în acest sens - Dionisiacele Câmpenești (jertfa țapului în prima jumătate

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, sat. Cârstănești, com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1992.

a lunii decembrie), Leneele, începutul lui februarie, sacrificii în onoarea lui Dionysos (Caraman, 1931: 4) sau sacrificiile pentru Zeus la sărbătoarea cunoscută cu numele de Dipolia sau Bouphonia (la sfârșitul recoltării și începutul treieratului) - în care pielea bouului, recusută, umplută cu paie, era legată de un plug, simbolizând reînvierea animalului sacrificat (Hubert, Mauss, 1969: 274).

Elemente ale acestor obiceiuri pot fi regăsite în suita ceremonială ce are loc la Sânziene (24 iunie) în zona Bistrița-Năsăud - „boul înstruțat”. Obiceiul, așa cum încă este azi performat, relevă inițiale sensuri sacrificiale prin înlănțuirea secvențelor constitutive și recuzita utilizată pentru derularea lui, putând fi considerat un simulacru al străvechilor sacrificii agrare romane ce aveau loc la începutul recoltării.

Animalul este ales dintre cele mai frumoase și sănătoase, este spălat și apoi împodobit cu coroane de flori, cu țesături bogat decorate (în ritualul roman animalului i se aureau coarnele, era pieptănat și ornamentat cu flori) și condus cu alai până (la altar, în obiceiul roman) la casa gospodarului aleasă pentru a-l primi. Alaiul, format din tineri mascați (cu măști vegetale), conduce bou prin tot satul, fază corespunzând celei de pregătire a actului sacrificial din vechile ritualuri. Finalizarea lui, în timp, nu s-a mai produs, estompându-se, pe parcurs, credința în rolul magico-ritual mediator al înfăptuirii concrete a sacrificiului. El rămâne actual doar la nivel simbolic, iar prin semnificațiile lui accede spre stabilirea de contacte cu transcendentul, chiar dacă actul în sine nu este finalizat.

1.3. Semne sacrificiale putem identifica totodată în textele ceremoniale și rituale proprii obiceiurilor în care principalii actanți sunt travestiți sau doar poartă măști de animale. Acestea pot fi considerate simboluri ale unor virtuale victime animaliere ce urmează a fi sacralizate prin jertfire, dar care în prealabil sunt purtate prin toate casele așezării. Poate fi deci vorba de „acea modalitate de comunicare în care animalul sacru este dus din

casă în casă, pentru ca toți să se poată bucura de un strop din harul său divin"... (Frazer, vol. II, 1980: 145). În acest sens, obiceiurile la sărbătorile de iarnă (colindele cu mascați) sau la cele de primăvară (Lăsatul Secului), prin simbolica inclusă în recuzită, jocurile rituale dar, mai ales, prin finalizarea lor într-o masă comună, pot fi integrate în obiceiurile cu caracter sacrificial.

Vorbind despre „turcă” („boriță”), Traian Herseni a intuit ideea, atunci când consemnează obiceiul în Valea Oltului (deși el vede în „turcă” o ființă mistică sau teologică). Când se termina ceata și se desfăcea masca, expresia locală era „se belește turca” (sau borița) (Herseni, 1977: 163), expresie ce se folosea numai pentru tăiatul vitelor cărora li se jupuia pielea (se beleau oile, caprele, ovinele...).

Dacă facem analogie cu obiceiurile antice în care pielea animalului sacrificat era utilizată în acte rituale concentrând simbolica reînvierii, a regenerării, adăugând semnificațiile meselor comune ce se organizau (de exemplu, în Hunedoara, „ospățul” în a treia zi de Crăciun, la care participa și „turca” și „pomana turcei”, după ce era „împușcată”) (Herseni, 1977: 53), putem aprecia existența unor străvechi elemente sacrificiale în scenariul ceremonial al acestui obicei. De asemenea, ele sunt prezente și în alte obiceiuri, cum ar fi: „capra” (în sudul țării), dar mai ales „vasilca”. Presupunerea legăturii acesteia cu „jertfa saturnică a porcului” (Caraman, 1931: 74) ni se pare întemeiată, ținând seama de secvența principală a obiceiului în care colindătorii prezintă un cap de porc împodobit cu flori și panglici viu colorate, semn al sacrificiului împlinit.

În ciclul sărbătorilor de primăvară, Lăsatul Secului oferă cu precădere cadrul temporal pentru desfășurarea unor obiceiuri al căror mesaj, după opinia noastră, este sacrificial. „Urșii” (Moldova și Banat) și „berbecii” (Banat) sunt tineri travestiți cu cojoace întoarse pe dos sau cu măști pe față¹, a

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Lăpușnicu Mare și Berzasca, jud. Caraș-Severin, 1982. Vezi și R. Vulcănescu (1970: 114).

căror prestație carnavalescă este răsplătită cu daruri (ouă, cârnați), oferite apoi la masa comună ce încheie obiceiul. Reluând imaginea animalelor sacre ucise și mâncate sacramental de adoratori (Frazer, vol. IV, 1980: 76, 84), obiceiul sugerează, în fapt, ideea sacrificiului, act mediator în comunicarea cu divinitatea în scopuri apotropaice și propitiatorii.

1.4. Marcată pecete sacrificială putem recunoaște în unele obiceiuri din ciclul vieții în care faze speciale sunt destinate oferirii de ofrande (sub forma unor animale sau substitute) forțelor supreme de la care se așteaptă reacții convenabile omului.

În Mărginimea Sibiului oferirea de daruri la nuntă este solemnizată prin gestul unui tânăr ce aduce în spate trei miei tăiați, jupuiți, cu lumânări în coarne. În alte zone (Alba, Hunedoara), la cununie, mirii stau în genunchi pe pielea unui animal (dovadă a săvârșirii actului sacrificial), piele care apoi se dăruiește preotului¹. În aceeași ordine de idei putem plasa *pomana*: „Se dă de pomană un porc căruia îi aprinde două lumânări la urechi și i se udă copitele cu apă” (Gorovei, 1915, art. 3231) sau *mesele de pomană la înmormântare* (ca și pomenele de la „soroacele” importante - de „40 de zile” și „de un an”) - mese bogate în semnificații sacrificiale conferite de sensul actelor de început a ceremoniei funerare: tăierea unui animal (sau păsări) și prepararea colacilor.

Găsim în lucrările lui S.Fl. Marian informații de mare preț privind practica tăierii rituale a animalelor destinate mesei de pomană: „În seara dinaintea înmormântării venea preotul. Se aduceau una sau mai multe oi și berbeci, mai cu seamă negri; se făcea o groapă și, întorcând vitele către apus, răsărite fiind acum stelele, le lipea lumânări de ceară prin coarne, le citea o rugăciune și apoi venind rândușii le tăia, punând să curgă sângele în groapa făcută înadins pentru aceasta, numită «ară»”. Capul

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Ludoș, jud. Sibiu, 1979, com. Costești și Zam, jud. Hunedoara, 1979.

și pielea vitei tăiate se da preotului, de unde a rămas proverbul „a dat pielea popii” (adică a murit) (Marian, 1892: 361). În Banat, ritualul purificator al animalelor sacrificate pentru pomana de înmormântare este complex: vitele se spală mai întâi cu apă curată pe picioare, apoi se ocolesc cu tămâie aprinsă pe cărbuni și se înjunghie (Marian, 1892: 373).

Transferul animalului, ca și al mâncării care va fi preparată din carnea lui, în sfera rituală se realizează cu ajutorul preotului care (prin slujbă religioasă și fum de tămâie) are rolul să sacralizeze întreg ansamblul ceremonial. Totodată, se realizează prin suita gesturilor rituale ale celor implicați în desfășurarea scenariului ceremonial.

Masa de pomană, cu dublul ei rol de asigurare a legăturilor cu generațiile ascendente și cu generația în viață, se adresează deopotrivă forțelor invizibile ale celor plecați „în lumea cealaltă”, cât și celor din lumea prezentă. De aceea, principala condiție a meniului alcătuit (ca și a ofrandelor ce se oferă) este să conțină mâncare preparată prin fierbere, întrucât, conform credințelor tradiționale amintite deja, morții se hrănesc cu fum, abur, miros.

O întoarcere în timp la obiceiul roman de a arde pe altar carne și resturi ale animalului sacrificial pentru ca fumul și mirosul să hrănească zeii poate proba vechimea și răspândirea acestor credințe. În acest sens, așa cum am mai spus, mărturii culese în întreaga țară atestă credința că este „mai primită mâncare gătită în casă”, al cărei abur îi satură pe morți, făcând obligatorie oferirea de mâncăruri preparate nu numai la *masa* de pomană, ci și la pomana „de mână” (oferirea de vase cu mâncare aburindă).

2. Observăm în obiceiurile tradiționale secvențe în care gesturi, obiecte și formule rituale pot fi interpretate prin prisma eventualei lor origini în credințele arhaice privind efectele benefice ale sacrificării divinității însăși. Nu ne referim aici la Paște, sărbătoarea creștină care consacră în obiceiurile populare sacrificarea mielului. „Imagine a mielului pascal sacrificial al *Vechiului Testament* (Bria, 1981, art. *Jertfa*),

totodată reprezentare simbolică a divinității în *Noul Testament*, mielul tăiat și mâncat la sărbătoarea morții și reînvierii lui Iisus cumulează semnificații multiple în cultura populară (pe care le-am discutat într-un capitol precedent). Ne referim, de această dată, la obiceiuri ce trimit la practici probabil precreștine, destinate obținerii unui răspuns pozitiv în urma unui simulacru al sacrificării unei divinități.

2.1. *Caloianul*, obicei agrar temeinic studiat în literatura de specialitate¹, într-o reinterpretare conexă ipotezelor legate de sacrificiu, apare ca inițial rit sacrificial, metamorfozat cu timpul în obicei agrar de fertilitate. Păpușa din lut (sau cârpe), împodobită cu coji de ouă (amintind riturile de împodobire a victimei înainte de moarte), dată apoi pe apă sau îngropată, poate fi echivalată unei zeități (Hubert, Mauss, 1969: 283), unui idol agrar ce urmează a fi sacrificat. În egală măsură, ea poate fi substituit al unei victime umane destinată sacrificării, al cărei sânge (în vechi practici sacrificiale), răspândit pe pământ, avea capacitatea să mărească puterea germinatoare și fertilizatoare a pământului (Frazer, vol. III, 1980: 285). În obiceiul „caloianului”, așa cum este el practicat în forme de viață tradițională, „uneori păpușa se lega la gard cu fir roșu” (Mehedinți), firul roșu sugerând sângele rezultat în urma sacrificiului, alteori (Făgăraș), păpușile erau aprinse și aruncate pe apă (Pop, 1989: 165), amintind vechile practici de incinerare a victimelor (sau numai a măruntaielor lor). La fel de plauzibilă ar fi corelația cu sărbătoarea romană a „argeilor”, păpuși ce erau date pe apă în cadrul unor complexe scenarii ceremoniale și rituale ce aveau ca finalitate provocarea ploii (Candrea, 1928: 95).

Moartea „caloianului” este precedată de un simulacru de slujbă religioasă, unul din participanți (un copil) suplinind

¹ Remarcăm studiul deosebit de cuprinzător ce aparține prof. Dumitru Pop (1989: 145-170).

metaforic rolul important al preotului în suita ceremonială a sacrificiului.

În studierea obiceiului s-a dat puțină importanță secvenței mesei ce urmează îngropării sau așezării pe apă a păpușii (uneori dezgropării ei peste trei zile). Denumită „pomana caloianului”, dar și „ospățul caloianului” (ce duce cu gândul mai departe de o pomană de înmormântare, și anume la o masă comună urmând unui sacrificiu), masa este alcătuită, în genere, numai din produse cerealiere (în sudul țării, scovergi, pâine, plăcintă, bulgur cu lapte)¹. Prin asimilare cu mesele comunale care încheiau ansamblul ceremonial al vechilor sacrificii agrare, masa din practica tradițională a „caloianului” devine un argument în relevarea caracterului sacrificial al obiceiului și, mai mult, acceptarea „caloianului” ca substitut al unei divinități agrare sacrificate.

Mitologia păstrează tema fundamentală a sacrificării zeului, cel mai cunoscut fiind mitul lui Osiris, zeul egiptean care, aruncat în apă, s-a înecat, cadavrul i s-a dezmembrat, dar, cu ajutorul soției sale, Isis, a reînviat, devenind simbolul morții și reînvierii periodice a naturii, a vegetației.

Caloianul, dat pe apă sau îngropat și dezgropat, într-o suită ceremonială ce păstrează în structura sa, în esență, schema inițială a ceremoniilor sacrificiale din care nu lipsește comuniunea alimentară, poate fi acceptat ca simbol al unei de mult uitate divinități agrare sacrificate ritual. Există, pe alocuri, secvența dezgropării păpușii și *ruperea* ei în bucăți, din care desprindem reflexe ale motivului mitologic de jertfire a zeului prin sfășiere, după cum pot fi, la fel de bine, reflexe ale practicilor precreștine, prin care adoratorii unui zeu (de exemplu, ai lui Bacchus) sfășiau și devorau victima în mod ritual.

2.2. Pentru poporul nostru de străvechi agricultori, existența unei divinități agrare precreștine, a unui spirit al grâului

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Lupșanu, jud. Călărași, 1990.

cu putere de influențare a recoltei, atestat și în alte țări europene (Frazer, vol. III, 1980: 274 și urm.), este perfect plauzibilă. Obiceiul, încă existent, al așezării spicelor de grâu, al cununii de seceriș sau al unui colac la icoană (Văduva, 1994: 480) sprijină ideea. În viziunea teoriilor lui Mannhardt și Frazer, care au văzut strânse raporturi între sacrificiul zeului și sacrificiile agrare, teorii acceptate încă în antropologia contemporană, colacul, eventual substitut al unei divinități agrare, cumulează valențe simbolice a căror interpretare poate duce, pe o axă a timpului, la începuturi de istorie.

Colacul este adesea „rupt”, „frânt” în mod ritual (potențială formă de sacrificiu al unei divinități) cu scopul de a sacraliza o scenă din derularea suitei ceremoniale. Practică posibil precreștină, ruperea, frângerea pâinii în anumite secvențe rituale a căpătat noi dimensiuni spirituale în creștinism. Pâinea frântă de Iisus la Cina cea de Taină (*Noul Testament* evocă momentul frângerii pâinii)¹, împărțită ucenicilor săi ca jertfă nesângeroasă, reprezintă trupul său (gest fondator al Legii celei Noi în locul jertfelor sângeroase ale Legii Vechi). În acest fel, legătura între Dumnezeu și oameni este asigurată de misterul Euharistiei (prin corpul și sângele lui Iisus) - simbol al sacrificiului suprem al divinității însăși.

În această sferă ideatică plasăm gestul „ruperii turtei” deasupra capului copilului la împlinirea vârstei de un an sau obiceiul larg răspândit al „ruperii” colacului miresei („pâinea miresii”, „turta miresii”) deasupra capului acesteia în momentul plecării la cununie. Bucățile azvârlite nuntașilor sunt prinse de tinerii ce doresc căsătoria și sunt mâncate „sacramental”, urmând modelul ritual al străvechilor sacrificii.

Aceleași semnificații pot fi depistate în obiceiuri de nuntă

¹ *Noul Testament*, Luca, 22, 19.

² Arhiva I.E.F., *Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații*, com. Vlădești, jud. Galați.

(de exemplu, zona Galați)² privind gestul „ruperii” unei găini (fierte) în momentul plecării miresei din casa părinților, gest însoțit de chiuituri și veselie, sau „frângerea” găinii nașului la masa mare (momente rituale în care este, încă, pe alocuri, prezentă interdicția utilizării cuțitului). Bucățile sunt împărțite participanților, care le mănâncă în credința efectelor benefice asupra viitorului lor.

În același plan consemnăm secvența componentă a obiceiurilor funerare (Vâlcea), în care o pâine special preparată pentru preot, dăruită acestuia (la masa de pomană de șase săptămâni), este „ruptă” de el, „frântă” (cu precizarea interdicției folosirii cuțitului) și împărțită tuturor participanților¹.

3. Ofranda vie. Între actele rituale componente ale obiceiurilor din ciclul vieții se detașează prin eficacitate simbolică și semnificații spirituale accentuate secvența oferirii ofrandei vii. Referințele precise la un set complex de norme conceptuale și valori simbolice conferă gestului evidente conotații sacrificiale.

Ca orice act ritual, el este performat în segmente de timp fixe (începutul nunții, începutul ceremoniei de înmormântare sau sfârșitul ei), în spațiu scenic adecvat, mai ales la înmormântare - „peste copârșeu” (Alba, Hunedoara, Cluj), „peste raclă” (Suceava), „pe sub copârșeu” (Timiș), „pe sub tron” (Ilfov), „peste groapă” (Ialomița, Argeș, Timiș, Vrancea), „peste mormânt” (Prahova). Ofrandele oferite sunt animale mici: oaie, miel, dar pot fi și mari: vacă, vițel sau, cu frecvență notabilă, păsări.

Oferirea unei găini mirelui și unui cocoș miresei², păsări ce vor fi tăiate pentru masa de nuntă (și care înglobează conotațiile fertilizatoare adecvate evenimentului) sau oferirea de găini, dar și alte păsări, la groapă (destinate mai ales preotului, pentru rolul său mediator, dar și groparilor sau altor rude), se

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Bărbătești, jud. Vâlcea, 1993.

² Idem, com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1993.

desfășoară după norme rituale, având la bază credințe legate de eficiența oferirii ofrandei vii (de exemplu, credința că animalul sau pasărea dăruită „merge înaintea mortului de-i descurcă calea la rai” (Marian, 1892: 373)).

În acest sens, S.Fl. Marian notează (informații regăsite de noi pe teren) că animalelor date peste groapă „ca și găinii, li se spală mai întâi picioarele”, de asemenea păsărilor vii (alături de cele fripte) ce erau oferite preotului (Marian, 1892: 367). În partea de sud a țării, prescripții rituale cereau ca „oaia să fie udată cu apă” (Marian, 1892: 373), iar la gât să aibă un fir roșu, amintind străvechile practici sacrificiale de pregătire rituală a animalului destinat imolării (cum notam mai sus, era spălat, pieptănat, împodobit). Totodată, mesajul ofrandei vii (complementară ofrandelor alimentare) destinată unor forțe invizibile, ca și cadrul spațial al practicării obiceiului, ne permit extrapolarea lui cu practica romană de sacrificare a unui berbec la mormânt în cinstea zeilor Lari, protectori ai familiei.

Importanță în conduita rituală-funerară are culoarea animalului sau a păsării dăruite: neagră (în Bucovina și, de altfel, în majoritatea zonelor), dar albă pe alocuri. De exemplu, în Dobrogea „dacă îți moare (cineva) fără lumânare, trei ani dai de pomană un cocoș alb în noaptea de Înviere¹, în Ialomița „când moare o femeie la naștere, se dă peste groapă o oaie (albă)”² sau în Bacău, „cocoșul ce se dă groparilor e bine să fie alb”³.

Componentă a sistemului sacrificial, a cărui concepție de bază îmbină strâns viața și moartea, într-un ciclu nesfârșit în care moartea generează viața și invers, ofranda vie, prin semnificații, gestică, limbaj, dar mai ales prin simbolică, este menită să asigure comunicarea cu divinitatea și cu spiritele strămoșilor, a căror bunăvoință este captată și pe această cale.

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Siliștea, jud. Constanța, 1981.

² Arhiva I.E.F., Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații, com. Drăgoiești, jud. Ialomița.

³ Idem, com. Agăș, jud. Bacău.

SACRIFICIUL - INSTITUȚIE CULTURALĂ

În context tradițional, sacrificiul ritual al unui animal, sub diversele lui forme sau substitute, perceput ca „ansamblu coerent de elemente ale organizării sociale” (Sachelarie, Stoicescu, 1988: XVI), poate fi echivalat unei „instituții” ce a păstrat în timp o structură unitară constituită în jurul unor norme sociale ferme.

Exprimând dorința omului de a intra în contact cu transcendentul sau cu spiritele strămoșilor, moartea rituală a animalului sau substitutele sale (prin finalitatea lor alimentară), exprimă, totodată, dorința omului de a menține legăturile în cadrul comunității din care el face parte.

Ca model cultural, cu dimensiuni spirituale complexe, izvorâte din credințe și practici străvechi, respectând prescripții și interdicții rituale ce îi conferă semnificații particulare, actul sacrificial a fost perpetuat în obiceiuri populare pentru atributele sale în rezolvarea (sau încercarea de rezolvare) a acelor probleme ale existenței umane ce se referă la incertitudine, dorință de reușită, prevenirea întâmplărilor nefaste, iertarea unor greșeli.

Registrul alimentar bogat în practici, credințe și reprezentări substitutive, limbajul tehnicilor de preparare și modul de consumare a cărnii, întreaga gramatică comportamentală a actului alimentar ce urmează tăierii rituale a unui animal punctează schema ceremonială cu faze ce accentuează caracterul solemn al scenariului, evidențiind mesajul său în restabilirea echilibrului social și spiritual în comunitățile de tip tradițional.

Dacă „ideea forte” (*l'idée force*) în jurul căreia se grupează riturile sacrificiale este ideea devotamentului și a renunțării (Detienne, 1979: 28), ideea care le dă unitate este cea legată de funcția lor terapeutică, actul sacrificial (animalier sau vegetal) fiind (ca și darul) parte necesară și complementară a strategiei de liniștire pe plan individual și colectiv. Proprie societăților tradiționale, această strategie continuă să funcționeze

în societatea contemporană utilizând limbajul sacrificial în forme mai mult sau mai puțin explicite, dar respectând regulile ferme ale actului în sine, reguli ce fac din el o „instituție culturală” încă viabilă, cu forța de a organiza viața oamenilor prin norme (de timp, spațiu, comportament) pe care le impune.

MESE COMUNE

Secvența principală a suitei ceremonial-rituale a obiceiurilor din ciclul vieții de familie sau din ciclul calendaristic, masa care solemnizează un eveniment de importanță particulară pentru individ sau grupul social și la care participă întreaga comunitate, sau o mare parte a ei, este o formă de manifestare a atitudinii omului modelat cultural față de actul alimentar. Plasată într-un plan superior celui strict biologic, masa comună sintetizează acumulări de cultură proprii unei comunități, exprimând prin repere speciale nivelul de civilizație al acesteia. Prin complexitatea aspectelor sale, ea poate fi considerată *model cultural*, structurat pe sistemul normelor tradiționale de pregătire și desfășurare, de comportament și gesturi rituale caracteristice. Concentrând valori materiale dar, mai ales, spirituale, masa comună deține importante funcții culturale. Cadru de desfășurare a numeroase obiceiuri, ea perpetuează concepții și credințe, modifică mentalități, modelează comportamente, sporind, prin valențele ei ceremoniale, semnificațiile unor evenimente. Sfera spirituală în care ea se desfășoară este cea a respectului față de hrană, considerată sacră, dar din partea forțelor divine, de aici nota de solemnitate ce caracterizează masa, în genere, și, cu atât mai mult, masa comună. Ea cumulează, totodată, evidente funcții sociale general valabile în cultura popoarelor, realitate ce trimite la un mod de gândire asemănător diferitelor medii socio-culturale

pe diverse coordonate spațio-temporale. Împărțind cu ceilalți la aceeași masă bunuri alimentare îmbunătățite calitativ și mărite cantitativ față de cotidian, omul își manifestă veșnica dorință de comunicare cu semenii în cadrul colectivității lărgite, cadru ce depășește cercul restrâns al familiei. El găsește condiții pentru încheierea și cultivarea relațiilor sociale în ambianța agreabilă creată de masa comună, care îi unește pe participanți printr-o experiență hedonistică, în care plăcerea de a mânca se îmbină cu bucuria comunicării. Dar masa comună nu este numai o modalitate specifică de exprimare a contactelor interumane, ci și a legăturilor cu lumea invizibilă a strămoșilor sau a forțelor divine, facilitând comunicarea cu ele prin intermediul ofrandelor așezate pe masă. Ofrandă destinată celor vii, celor morți sau divinității, masa comună este totodată sursă de reconfort și liniștire. Ea prilejuiește participanților ocazia oferirii de daruri, prin care contribuie material la buna ei desfășurare. Prin aceasta, masa comună se integrează în complexul sistem al darurilor și ofrandelor rituale alimentare ce caracterizează cultura tradițională românească.

Despre magia darului care implică o replică similară sau chiar amplificată am scris în pagini precedente (la care se adaugă ulterior lucrarea „Magia darului”), relevând supremația principiului reciprocității în oferirea darurilor (deci și a meselor comune), principiu fundamental al vieții sociale din cele mai vechi timpuri.

Dorința de comuniune cu cei din jur, cu strămoșii sau cu forțele supreme, exprimată prin actul oferirii și împărțirii hranei la masa comună, are rădăcini adânci în mentalitatea omului. Comentariile lui Frazer pe marginea legăturilor ce se creează, conform gândirii primitive, când mai multe persoane mănâncă împreună, relevă ideea relației spirituale ce se înfiripă: „..., împărțind aceleași alimente, doi oameni dau cheazășie unul altuia că se vor purta bine și fiecare garantează celuilalt că nu va pune la cale nimic rău împotriva lui, deoarece, fiind unit cu el

fizic, prin hrana comună pe care amândoi o au în stomac orice rău pe care l-ar pricinui tovarășului său ar cădea asupra lui însuși”... (Frazer, 1980: 143)

La rândul lui, W. Robertson Smith recunoaște în mesele ce se organizau în urma străvechilor sacrificii rituale „acte de comuniune alimentară cu divinitatea”, element esențial al sacrificiului, modalitate unică de realizare a comunicării omului cu puterea divină căreia îi este destinată jertfa. É. Durkheim dezvoltă ideea prin relevarea caracterului de ofrandă al meselor sacrificiale; savantul evidențiază însă, în special, nota de renunțare pe care ofranda o implică, subliniind în acest fel forța morală a sacrificiului primitiv. Aserțiunile lui se referă insistent la faptul că mesele comune ce urmează actului sacrificial creează între participanți o legătură de rudenie artificială, solide legături spirituale și sociale, concluzii ce conduc la afirmarea ideii conform căreia „o alimentație comună poate produce aceleași efecte ca o origine comună” (Durkheim, 1991: 568).

Mai rezervat în aprecieri, Van Gennep notează: „Comensualismul sau ritul de a mânca și a bea în comun... este cu certitudine un rit de agregare, de uniune materială propriu-zisă, ceea ce s-a numit «sacrament de comuniune». Uniunea astfel formată poate fi definitivă. Dar, cel mai adesea, nu durează decât pe timpul digestiei...” (Van Gennep, 1998: 36-37).

Accentuând faptul că în societățile primitive mâncarea nu se împarte niciodată cu cineva pe care îl consideri străin, Freud remarcă semnificațiile actului alimentar consumat în comun: „A mânca și a bea împreună cu altul era în același timp un simbol și o cale de consolidare a comuniunii sociale și de contractare a unor obligații reciproce: prânzul sacrificiului exprimă în mod direct faptul că divinitatea și adoratorii ei sunt comeseni, ceea ce implica și alte raporturi între ei toți” (Freud, 1991: 142). Freud sesizează și alte semnificații ale mesei comune ce urma sacrificiului, tangente comunicării cu divinitatea: „Prânzul jertfirii era deci inițial un prânz solemn care reunea membrii unui clan

sau trib, potrivit legii că numai membrii clanului puteau să mănânce în comun” (Freud, 1991: 143).

Ideea este reluată de antropologi contemporani, pentru care studiul meselor totemice permite precizarea unui „model al comuniunii alimentare ce se realizează prin respectarea principiului vital al clanului - se mănâncă (în comun) ființa sacră, sacrificată de cei care o adoră” (Detienne, 1979: 30).

Referindu-se la arhetipuri ale agapei ca model exemplar al mesei comune, M. Eliade amintește masa luată în comun a primilor creștini care „viza comemorarea Cinei de Taină, dar mai ales avea ca scop o anticipare a ospățului care trebuia să aibă loc la sfârșitul Timpurilor” (Eliade, apud. Drogeanu, 1985: 372). El consemnează practici asemănătoare și în alte epoci, cum sunt banchetele inițiatice ale misterelor lui Dionysos din epoca elenistică. Demonstrând complexitatea fenomenului religios primitiv, Eliade își oprește atenția (așa cum am mai arătat) asupra tendinței firești a omului arhaic de a transforma actele fiziologice - nutriția și sexualitatea - în ritual, acordându-le astfel o marcată valoare spirituală (Eliade, 1992: 48).

Privită din perspectiva deschisă de antropologia culturală, masa comună, ca fenomen cultural, urmează modele arhetipale prin repetarea unor gesturi legate de începuturi. Consumarea hranei în cadrul comunității largite este, indiferent de timp și spațiu, o ceremonie cu accente rituale, care exprimă dorința de comunicare cu oamenii, cu morții sau cu forțele divine, prin consumarea, în comun, a unor alimente „sacre” (sacralizate prin proveniența lor ca daruri ale divinității, dar și prin absorbția lor rituală).

Secvența care definește masa comună tradițională ca ceremonie este cea care o precede - sacrificiul de animale, act ritual ce facilitează, în mentalitate arhaică, tangența cu sacrul. În capitolul precedent am subliniat că sacrificiul de animale fiind o ofrandă închinată, la origini, zeilor (sau reprezentând sacrificarea divinității însăși), prin virtuți cantonate în sfera

sacrului, operează, în plan spiritual, intrarea în timpul sacru al sărbătorii. Masa ce urmează sacrificiului împrumută din sacralitatea lui, la care se adaugă atribute ale timpului sacru al sărbătorii în care ea se desfășoară. Aceste legături cu sacrul accentuează caracterul ei de ofrandă, de jertfă oferită celor din jur sau unor forțe invizibile, în dorința comunicării cu ele.

Dincolo de caracterul general de *ofrandă*, în cadrul scenariului ceremonial al mesei, comunicarea se realizează prin simbolismul elementelor componente (alimente, băuturi, comportament) care se constituie într-un cod alimentar specific fiecărei comunități, perceput și interpretat de membrii ei conform normelor tradiționale. Codul alimentar, înțeles ca sistem de semnificare, plasează masa comună în domeniul „comunicării neverbale” caracteristică societăților tradiționale. Ea poate fi acceptată deci ca metalimbaj ce exprimă trăsături culturale, mentalități sau subtile relații între oameni sau cu lumea nevăzută a morților și a divinităților.

Inclusă în realitatea socio-culturală a satului tradițional românesc, masa comună, organizată la mari sărbători calendaristice sau la evenimente din ciclul vieții de familie, relevă o multitudine de asemănări zonale: locul și timpul de desfășurare sunt bine precizate; consumul alimentar este mărit și superior calitativ mesei cotidiene; actele rituale ce o preced au rol purificator (sacrificiul de animale, prepararea pâinii, slujbe religioase, aspersiunea cu apă sfințită); conduita respectă prescripții și interdicții comportamentale comune; semnele distinctive sunt colacul și vinul, simboluri creștine, care accentuează caracterul solemn al meselor comune; perceperea simbolică a unor bunuri alimentare este comună: grâu, pâine, carne, ou, sare, vin.

Nu lipsite de interes sunt componentele diferențiatore zonal ale mesei comune, reflectând concepții și credințe diferite, structuri spirituale deosebite. Pot fi remarcate particularități în normele tradiționale ale componenței meniului, consistența și

repertoriul alimentelor, în regulile de combinare a lor, în succesiunea felurilor de mâncare, în gesturi și acte rituale performate în timpul mesei.

Cumulând asemănările și diferențierile într-un întreg privit sub raport strict semantic, putem evalua masa comună ca *semn* ale cărei semnificații variază în funcție de contextul în care este inclus și la care se raportează.

LA MASĂ CU SEMENII

O primă ipostază a mesei comune este cea de semn al sărbătorescului, simbol al comuniunii la bucurie între oameni. În acest sens, ospetele, mesele de nuntă¹, mesele de nedeie (la care se adunau mai multe sate), mesele organizate de cetele de feciori în intervalul Crăciun-Bobotează², mesele de Anul Nou (care pe lângă funcția de semn al sărbătorescului cumulează și pe cea de semn al înnoirii simbolice a anului) (Ghinoiu, 1988: 134), prin conotația lor festivă, de bună dispoziție, prosperitate și prietenie devin marcă a sărbătorii, definind importanța acesteia

¹ Suita ceremonială a nunții cuprinde în desfășurarea sa mai multe secvențe în care masa ocupă locul principal. Ilustrativă în acest sens este nunta din Clopotiva, unde modelul tradițional cuprinde: „masa cuscrilor” (la mireasă), „prânzul miresii” (la mire), „masa de cinste a nănașilor” (la mire), „masa dârzarilor” (la mireasă), mese la care participă o mare parte a satului. Exemplele pot fi multiplicat cu alte zone ale țării, unde scenariul festiv este marcat prin mesele ce se organizează, între care „masa mare” constituie o secvență principală [„Masa mică” (la mireasă) în Moldova].

² Privind cele două mari sărbători calendaristice, Crăciunul și Paștele, ele concentrează un mare număr de mese comune, ospete - „ospățul turcei”, prima zi de Crăciun în Țara Oltului, „cina comună a bătrânilor” (a doua zi de Crăciun) în Munții Apuseni, ospetele de Anul Nou, ospățul la alegerea „craiului la bere” (prima zi de Paște), ospățul la „alesul oilor” (la Sfântul Gheorghe) etc.; T. Herseni (1977: 15, 136); Pamfile (1913: 172, 222); Marian (vol. III, 1898: 124, 230, 338).

în viața omului. Ospățul este o formă specifică de manifestare a relațiilor sociale, a coeziunii grupului și o formă particulară de consumare a hranei, a cărei valoare simbolică, amplificată față de cotidian, plasează masa în sfera spirituală. Antropologii au evidențiat ideea de competiție ca element principal al vieții sociale tradiționale (Huizinga, 1977: 122), iar ospățul, ca formă superioară de exhibare a bogăției alimentare, poate constitui un exemplu de exprimare a dorinței de a câștiga prestigiu într-o concurență benefică.

Caracteristică meselor de sărbătoare este dimensiunea lor în timp. Se creează rezerve alimentare pentru asigurarea abundenței, mesele sunt pregătite cu mult timp înainte. Observăm deci că actul alimentar este început în timpul profan, precedent sărbătorii, și este consumat în timpul sacru al acesteia, ulterior „purificării rituale” realizată prin sacrificiul de animale. Masa de sărbătoare prilejuiește, prin cantitatea și calitatea alimentelor, încălcarea limitelor consumului impuse de cotidian. Ieșirea din monotonia conduitei alimentare zilnice, adăugarea unor stimulente alcoolice sunt factori ce contribuie la crearea bunei dispoziții, specifică sărbătorii. Plecând de la ideea că orice „sărbătoare” cuprinde vocația orgiastică în structura sa, S. Freud afirma că „o sărbătoare este un exces permis, ba mai mult, un exces poruncit, o violare festivă a unei interdicții”..., „excesul face parte din esența sărbătorii” (Freud, 1991: 148). Mai târziu, Mircea Eliade explică nevoia de abolire a normelor, a limitelor, de asumare a exceselor care „împlinesc un rol precis și salutar în economia sacrului... Ele rup zăgazurile între om, societate, natură și zei; ajută să circule forța, viața, germenii de la un nivel la altul, de la o zonă a realității în toate celelalte” (Eliade, 1992: 330). Cu alte cuvinte, în anumite circumstanțe, spun antropologii contemporani, excesul este necesar omului, el fiind o formă de exprimare a forțelor vieții (Thomas, 1985: 240).

Masa de sărbătoare are o subliniată dimensiune socială, tradusă printr-o participare cât mai numeroasă a comunității la

ea, ocazie a sudării legăturilor umane și reafirmării solidarității tradiționale. Adesea, atmosfera mesei, mai mult decât somptuozitatea ospățului, mai mult decât finalitatea lui alimentară, reprezintă criteriul evaluării reușitei evenimentului, ale cărui consecințe datorate companiei la masă transcend limitele spațio-temporale ale sărbătorii și au impact în viața cotidiană a satului. În acest sens, calendarul pastoral include numeroase mese comune legate de plecarea sau sosirea turmelor și, mai ales, de măsurarea laptelui la stână, eveniment comunitar de mare importanță, finalizat de obicei prin comuniunea alimentară. De asemenea, claca, formă de întrajutorare tradițională, este finalizată printr-o masă sărbătorească, pecetluind unitatea și armonia grupului.

Ospățul de nuntă. Masa mare. Explicarea cea mai elocventă a caracteristicilor mesei comune de sărbătoare o reprezintă *masa mare* de nuntă, moment culminant al scenariului ceremonial. Ea se detașează prin amploare și reprezentativitate între celelalte secvențe culinare ale ansamblului ceremonial al nunții. Numită și „masa darului”, „masa de dar”, „uspățul de daruri” (marcată fiind de oferirea darului), *masa mare* poate fi percepută ca semn complex cu un conținut informațional multiplu privind starea materială a celor ce organizează nunta (prin dotarea mesei, calitatea și abundența alimentelor și băuturilor), nivelul de cultură (evident în modul de așezare a mesei, atmosferă, comportament) și, totodată, poziția socială, prestigiul în comunitate (prin numărul participanților și consistența darurilor).

Decorul festiv-ceremonial al mesei mari este important în scenografia nunții, realizarea lui influențând în mare măsură reușita evenimentului pe ansamblu și formarea opiniei generale asupra lui. Putem aprecia, însă, că limbajul culinar are și mai mare importanță. El se exprimă, cu precădere, în registru sărbătorec - se servesc mâncăruri consacrate de comunitate ca fiind specifice sărbătorii (preparate, în principal, din carne), cu accente spectaculare: „jucatul străchinilor”, „jucatul găinii”,

desfășurarea mesei pe fond muzical. Abundența alimentară este o normă obligatorie a mesei de nuntă. Oferirea ostentativă de alimente și stimulente alcoolice augmentează valențele sărbătorești. „Ca să fie o nuntă frumoasă trebuie mâncare multă și bună, băutură pe săturate și lăutari buni ca să joace lumea”¹, spun bătrâni informatori, definind criteriile lor de apreciere a unei nunți. Totodată, limbajul culinar la nuntă se exprimă și în registru ritual în diferite secvențe desfășurate în timpul și spațiul ceremonial al mesei mari. În principal, acestea sunt rituri de integrare a noii familii ce se bazează pe simbolismul unor alimente, ou, colac, lapte, miere, a căror asimilare se petrece după o schemă prestabilită - „mănâncă amândoi dintr-un ou”, „mănâncă amândoi cu aceeași lingură”, „din același vas”, „mănâncă legați cu brăcirele de mână”².

Prin consistența și calitatea preparatelor, ordinea și maniera servirii lor, ce pot fi încadrate în modele culturale specifice zonal³, masa mare, cu valențele ei particularizatoare, conferă identitate culturală comunității.

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Remetea Chioarului, jud. Maramureș, 1980.

² Idem, com. Valea Măcrișului, jud. Ialomița, sat Hagieni, com. M. Kogălniceanu, jud. Constanța, 1980, com. Bobâlna, jud. Cluj, 1979, com. Lelese, jud. Hunedoara, 1978.

³ Felurile de mâncare și succesiunea lor la masa de nuntă respectă modele culturale tradiționale ce pot conferi identitate zonală. În Oltenia începutului de secol, caracteristic este meniul care începe cu murături și pâine, continuă cu varză cu carne și piftii cu turtă și mălai, urmează apoi ciorbă și masa se încheie cu friptură cu pâine. În Transilvania masa începe cu varză („curechi la oală”), continuă cu supă de tăiței („leves”), apoi friptură, toate însoțite de pâine, și se încheie cu „colaci pă drugă” și plăcinte cu brânză. Modelul alimentar al mesei de nuntă în Banat include ca prim fel supa de pasăre, apoi sarmale, carne cu sos de roșii, cozonac, în timp ce în Moldova ca prim fel sunt piftiile sau murăturile cu turtă de mălai, urmate de ciorbă, sarmale (sau varză cu carne), friptură cu pilaf, însoțită de pâine.

Din punct de vedere social, o masă tradițională de nuntă, un ospăț care antrenează o mare parte a comunității comunică informații utile începând cu faza preparării alimentelor, fază ce actualizează relațiile de rudenie și vecinătate prin aportul material și în muncă. Trebuie să subliniem că participarea la eveniment nu se rezumă la simpla prezență la ceremonie, ea înseamnă o implicare totală a spiței de neam, a vecinătății, dar și a altor membri ai comunității în munca ce ține de pregătirea și organizarea meselor. În plus, dăruirea de alimente, împrumutul de vase sau mobilier (mese, scaune) este limbajul coeziunii sociale în viața tradițională. Numărul și calitatea darurilor alimentare aduse de participanți pot fi socotite ca „barometru sensibil” al evoluției acestor relații (Verdier, 1979: 286).

Așezarea la masă reflectă structura socială, plasarea comesenilor „în capul mesei” sau „la coada mesei” respectă ierarhia socială. Dar, mai ales, ea consacră statutul principalilor actanți, ai nașilor ca noi părinți (spirituali), așezați fiind între miri și părinții acestora. Totodată, consacră unirea celor două familii până acum străine. Prin luarea mesei în comun, alianța este pecetluită, modul ei de derulare fiind semnul conjugării armonioase a noii mari familii ce se formează prin căsătoria celor doi tineri.

LA MASĂ CU STRĂMOȘII

Pomana. Masa comună poate fi și semn funerar, simbol al solidarizării la durere a oamenilor, simbol de comuniune între ei, dar și cu morții familiei. Alături de alte categorii de daruri alimentare, masa de pomană (numită și *praznic* sau *comândare*) evidențiază funcția ei socială, cât și pe cea culturală în viața tradițională.

Prin norme ceremoniale și rituale, acceptate și însușite de participanți, masa funerară creează cadrul necesar manifestării

apartenenței la comunitate, prin respectarea tradiției, a ordinii culturale ce transcende moartea. Ea are și o evidentă funcție terapeutică, ca parte a strategiei de liniștire, fiind utilă regăsirii confortului psihic al celor rămași în viață prin statornicirea unor relații „amiabile” cu cei morți.

Antropologi contemporani atrag atenția asupra importanței convivialității ca strategie de liniștire (Thomas, 1985: 242), strategie orientată spre regăsirea ordinii și păcii anterioare alterității produse prin dispariția unui membru al familiei sau comunității.

Ansamblu ceremonial marcat de ritualuri de comuniune între oameni, masa de pomană exprimă totodată ideea comuniunii cu cel decedat, care participă, în credințele populare, la masă alături de cei vii. Informații de teren atestă forța acestei credințe încât ea transgresează momentul ritual al mesei de pomană (ce urmează înmormântării), ajungând chiar în cotidian: „mama punea două linguri, doi colaci, că așa-i plăcea lui mămica să mănânce cu tăticu” (care era mort)¹ sau de sărbători: „În prima zi de Paște, dimineata... fiecare mânca lângă mormântul celor dragi slănină, pită, ou roșu, cozonac...”².

Sunt zone în care, la masa ce se organizează după înmormântare, există un scaun rezervat celui decedat, care rămâne neocupat pe tot parcursul mesei. S.Fl. Marian descrie actul ritual al marcării locului la masă al celui decedat (în Banat): „... se împodobește cu flori un băț, se încolăcește pe el o lumânare de ceară galbenă... și se pune pe un scaun lângă masă, ținând astfel locul mortului la masă” (Marian, 1892: 372).

Așezând morții la aceeași masă cu cei vii, masa de pomană ilustrează poate cel mai bine credința în legătura existentă între comunitatea celor vii și comunitatea celor morți. Dar ea

¹ Arhiva I.E.F., Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații, com. Merei, jud. Buzău, 1976.

² Idem, com. Bărbulețu, jud. Dâmbovița, 1980.

marchează totodată separarea, este o masă de despărțire. În această idee, masa comună ce se organizează la șase săptămâni, când se crede că sufletul celui mort părăsește definitiv această lume (și nu se mai așează un scaun gol la masă), poate fi inclusă în seria riturilor de separare ce pregătesc integrarea celui mort în lumea de dincolo.

Din perspectiva istoriei religiei, masa de înmormântare este o continuare a străvechilor agape sau mese frățești caracteristice primelor comunități creștine, mese care, la rândul lor, sunt considerate „o prelungire sau supraviețuire a meselor rituale iudaice” (Braniște, 1986: 176), anterioare creștinismului. Mese comune cu strămoșii organizau și romanii, consacrate „larilor” (*lares*), divinități protectoare ale familiei reprezentând sufletele strămoșilor morți care reveneau la solstițiul de iarnă, Saturnalia, sau la Rosalia, când „viii se întâlneau oarecum aevea cu morții, în acel mare praznic ținut pe iarbă în cimitire” (Pârvan, 1974: 69).

Generalizată la toate popoarele, corespunzând unei nevoi fundamentale a înconștientului universal, masa de pomană are caracter subliniat de ofrandă, înțelegând implicit ideea de renunțare, de sacrificiu, de jertfă dăruită celor vii, dar adresată, în fapt, strămoșilor. La poporul român, ea se manifestă în forme amplificate prin frecvență, consistență și număr de participanți.

Ideea necesităților de hrană și băutură existente în lumea celor morți a condus la credința posibilelor reîntoarceri din lumea „cealaltă”: „dacă nu le dai, morții vin și cer”, spun mulți informatori, pentru care asigurarea neutralității și, mai mult, a bunăvoinței acestora poate fi mediată prin dăruirea de ofrande alimentare (sub formă de dar sau masă comună) la date fixe după înmormântare sau din calendarul popular (așa cum am mai arătat).

Percepută ca ofrandă, având deci la bază principiul reciprocității (fundamental în gestul dăruirii), masa de pomană este oferită în schimbul plecării definitive a celui mort, fără reveniri și imixtiuni în lumea celor vii (credință încă actuală).

Astfel, masa de pomană exclude principiul reciprocității privind lumea „de aici” (de la care nu se așteaptă nimic în schimb); el se referă, în forme sublimite, doar la lumea „de dincolo”, de unde cel care dăruiește pomana speră să obțină răsplata.

Din punct de vedere temporal, masa funerară se organizează imediat după înmormântare, marcând comuniunea cu cel mort și totodată, despărțirea de el, urmând apoi un calendar precis ce consacră separarea și integrarea sufletului celui mort în „cealaltă lume”. Mese de pomană se organizează și la mari sărbători creștine sau în zilele destinate special pomenirii morților (la Moși).

Desfășurarea ceremoniei mesei necesită un spațiu scenic oferit, de obicei, de curtea gospodăriei (mesele organizate la „soroacele” unui mort din familie, dar și pentru toți morții (de exemplu, „masa de pomană cu întreg satul” la Moșii de Paște, în Lăpuș), ca și de curtea bisericii sau de cimitir, unde la date fixe calendaristic se comemorează toți morții familiei și se așează masa pe mormânt (la Paștele Blajinilor, în Sâmbăta Rusaliilor sau la Înălțare), obicei încă actual în multe zone ale țării. Aceste mese amintesc „praznicul morților cu viii”, cu zeii mani (cei răposați în lumea greco-romană), mese ce aveau ca loc de desfășurare, cu precădere, cimitirul și lespedea de piatră a mormântului” (Pârvan, 1974: 124). În acest sens, deosebite valențe ritualice are spațiul oferit de „capacul tronului”, pe care se așază o masă specială (în Vâlcea pentru nouă oameni), masă ce exprimă în mod deosebit ideea comuniunii între vii și morți.

Ca multe alte practici rituale alimentare, chiar dacă se manifestă pragmatic, masa de pomană implică ideea de sacru, prin sacralitatea alimentelor augmentată de contextul temporal și spațial. Conturarea spațiului ceremonial prin fum de tămâie, la care se adaugă gesturi rituale purificatoare - aspersiunea cu apă sfințită a preparatelor, aprinderea lumânărilor, prezența colacilor specifici și a colivei -, toate acestea creează o atmosferă sobră, solemnă, impunând, în genere, un

comportament reținut participanților.

În prezent, compoziția mesei este asemănătoare unei mese de sărbătoare (se deosebesc doar prin ceremonialitate), dar conform vechilor tipare de viață ea era mult simplificată. Informații de teren de la începutul secolului atestă practici culinare reduse ca număr și consistență comparativ cu cele actuale (cel mult două feluri de mâncare, preferabil de post chiar și în perioade „de dulce”, ca și interdicții privind componența meniului: „la pomană nu era frumos să dai cozonac ca la nuntă”¹). Adeseori, componente ale meniului sunt dictate de cel decedat; se oferă participanților alimentele sau băutura preferată de acesta în timpul vieții.

Prin actul ritual al împărțirii mâncării și băuturii la masa comună se obține un efect psihologic de reconfortare atât a donatorilor (care resimt liniștea obligației morale îndeplinite), cât și a participanților (a primitivilor). Cu toții conștientizează pe parcursul mesei sentimentul securității în comuniunea ce se creează. De aceea, începută, în genere, într-o atmosferă de tristețe, masa de pomană sfârșește uneori într-o notă veselă, evidentă fiind, în acest caz, funcția ei ritual-terapeutică, de neutralizare a forțelor amenințătoare ale „lumii de dincolo”. În acest fel, masa de pomană consacră forța vieții, forța regeneratoare a naturii (simbolizată în alimente), natură care moare și renaște ciclic pentru a reînvia, „făcând să triumfe viața, micșorând, deci, neliniștea și tristețea” (Thomas, 1985: 242).

*

Putem vorbi deci despre ambivalența mesei comune, mai ales a celor din ciclul vieții de familie, care, plasate în contexte diferite, capătă semnificații opuse: semn al sărbătorii (masa de nuntă) sau semn funerar (masa de pomană).

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Măgura, jud. Teleorman, 1979.

Există însă mese comune cu rol ritual în obiceiurile din ciclul calendaristic care cumulează ambele semnificații. Paștele, sărbătoarea creștină a morții și învierii lui Iisus, cu încărcătura ei funerară, exprimând însă și bucuria biruinței vieții asupra morții, la care se adaugă semnificații marcate privind renovarea timpului calendaristic (Ghinoiu, 1988: 164), prilejuiește organizarea unor mese comune cu sens ambivalent. „Prânzul Pascilor” oferit pentru întreaga comunitate a doua zi de Paște (în Transilvania) (Marian, vol. III, 1898: 149), în cimitirul satului sau în jurul bisericii (în Oltenia)¹, relevă îmbinarea unor semnificații funerară cu cele de mare sărbătoare calendaristică.

În cele mai multe locuri din țară, acest tip de masă a fost înlocuit în timp prin ofrande ce se aduc la biserică și se împart (după ce sunt purificate în cadrul ritualului religios) - pâine, pască, ouă roșii, brânză, carne de miel sau porc, slănină.

LA MASĂ CU DIVINITATEA

1. *Masa de hram*. Cu semnificații profunde în spiritualitatea tradițională este *masa comună de hram*, semn mediator în comuniunea cu forțele supreme, simbol al dorinței de comuniune cu divinitatea. Istoria religiei apreciază mesele comune de hram tot ca reminiscențe ale vechilor mese frățesti din Biserica Veche” (Branște, 1985: 177) (ca și mesele de pomană).

Într-un capitol precedent am comentat modul de organizare (prin contribuția întregii comunități în alimente și în munca de pregătire) a sărbătorii Sfântului patron al bisericii. De asemenea, am amintit despre locul de pregătire și desfășurare (în general) în jurul bisericii ca spațiu consacrat, prin așezarea preparatelor, jos pe pământ sau pe mese special

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Tomșani, jud. Vâlcea, 1992.

construite din lemn (Oltenia) sau piatră (Maramureș, Bucovina), care împrumută din sacralitatea lăcașului și a spațiului înconjurător.

Timpul de pregătire a mesei, paralel cu slujba religioasă din biserică, este sacru adăugând atmosferei solemnitate (în unele zone, alimentele sunt pregătite de acasă și se organizează masa în curtea bisericii, după slujba religioasă).

Masa respectă normele tradiționale ale riturilor de purificare, ale slujbelor de mulțumire, ca și codul alimentar tradițional - simplu, fără excese, în limitele normale ale consumului.

Fiecare membru (sau o mare parte) al comunității consideră necesară participarea sa prin muncă și prin ofrande alimentare datorite divinității sărbătorite, astfel că se creează adesea o abundență caracteristică meselor de sărbătoare. Dar comportamentul participanților și deci atmosfera mesei este sobră, specifică meselor funerare. Exemplificăm prin hramul de Sfânta Maria - 15 august 1992, în satul Cârstănești, comuna Oteșani, județul Vâlcea, unde femeile s-au împărțit în două grupe (fiecare formată din nouă persoane) - o grupă a preparat „ciorba acră” și „ciorba dulce”, cealaltă „umplutura” și varza cu carne (din produsele aduse de participante - carne, legume, ouă). Alte femei au aranjat mesele cu vesela existentă la biserică sau au adus de acasă de preferință vase de pământ, așezate pe mijlocul mesei, în așa fel încât 3-4 persoane au mâncat din același vas.

În genere, la mesele de hram din Oltenia, comuniunea între oameni se creează prin utilizarea unor vase comune pentru prepararea mâncării, ca și prin obiceiul, încă actual, de a mânca mai multe persoane din același vas așezat pe mijlocul mesei¹, act în sine, cu semnificații clare. „A mânca din aceeași strachină cu cineva” este expresia care traduce o reală comuniune, un înalt grad de intimitate, strânse legături spirituale.

Masa de hram, cu valoare socio-culturală aparte în

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, sat Cârstănești, com. Oteșani și com. Bărbătești, jud. Vâlcea, 1992

colectivitățile tradiționale, se relevă ca modalitate simbolică de exprimare a dorinței de comunicare, consacrand legăturile dintre oameni, dar mai ales cu divinitatea protectoare, căreia îi sunt, de fapt, oferite ofrandele de la masa comună.

2. Masa ursitoarelor. Eterna dorință a omului de a cunoaște ordinea prestabilită a vieții și de a capta bunăvoința divină se exprimă prin invitarea la masă a divinităților destinului, la o masă special așezată pentru ele (a treia, a cincea sau a șaptea noapte de la nașterea copilului).

Izvorâtă din credințe predeterminate legate de destin, practica rituală a așezării unei mese la capul nou-născutului, în așteptarea celor ce-i vor decide viitorul, este comună obiceiurilor legate de naștere din întreaga țară. Ea relevă legătura între mituri și rituri, evidențiind ideea general acceptată în antropologia contemporană, conform căreia la baza oricărui rit se află o credință sau o reprezentare mitică. „Ursitoarele”, reprezentări mitologice feminine, care, în vechi credințe, menesc viitorul omului (corespunzătoare zeitelor romane Parcae și celor grecești Moire), pot fi influențate prin intermediul unui dar, al unei mese așezate pentru ele cu alimente variate, proaspete, gustoase. „Tehnică a liniștirii” (Girard, 1972: 147) în fața energiei periculoase pe care o reprezintă sacralul, de care omul se apropie cu frică și încredere totodată (Caillois, 1950: 26), masa ursitoarelor (ca și mesele de pomană) poate fi inclusă în strategia de liniștire, proprie societății tradiționale, pentru depășirea incertitudinii și nesiguranței momentelor liminale ale începutului vieții. Prin așezarea mesei, omul încearcă să găsească o cale de comunicare cu sacralul, să capaciteze bunăvoința celor de care depinde soarta nou-născutului.

Sensul alimentar al mesei ursitoarelor este accentuat, importanță, atât cantitativă cât și simbolică, având alimentele, în principal pâine, sare, miere, făină, grâu, apă, vin. Sunt zone în care pe masă apar mâncăruri preparate din carne - mâncăruri de sărbătoare -, ele având rolul de a marca festiv momentul

menirii destinului, dar și de a influența în sens benefic deciziile ursitoarelor: „Ursitoarele să găsească mâncare bună pe masă, să fie și ele bune”¹, „Soacră-mea pune și pui umplut cu orez la ursitoare că zicea că așa e bine”². Conform unei legende din zona Tecuci, ursitoarele „se hrănesc cu carne de furat” (Pamfile, vol. I, 1916: 3), carnea simbolizând, poate, sacrificiul împlinit în vederea câștigării bunăvoinței lor.

Rolul ritual al alimentelor în relația cu aceste ființe mitologice este ilustrat și de formulele cu care ele sunt invitate la masă, calitățile lor fiind comparate cu alimentele (aflate pe masă), ce cumulează o simbolică în totalitate benefică: „Sfintelor/ Bunelor/ ... Bune ca pânea/ Dulci ca mierea/ Și line ca apa” (Pamfile, vol. I, 1916: 5).

Comparată de specialiști cu un altar pe care s-au depus ofrandele, masa ursitoarelor poate fi considerată și ca masă comună cu ființele divine, în dorința comunicării cu ele. Dar ea are, așa cum am văzut, și un pregnant sens sacrificial potențat de recuzita rituală: alimentele sunt înconjurate cu brăciri (sau bete) noi, de obicei de culoare roșie, paharul cu apă este legat cu trei fire de mătase roșie (Pamfile, vol. I, 1916: 6), sau vinul ce este așezat pe masă este totdeauna roșu; toate acestea sunt simboluri ale sângelui, simboluri ale unui sacrificiu imaginar, mediator al contactului cu ursitoarele în noaptea destinului, pentru orientarea hotărârilor lor în sensul dorit de om. Masa ursitoarelor (ce se așază uneori chiar când începe nașterea) deschide ciclul ofrandelor oferite în momentele majore ale traiectoriei existențiale a omului între cele două puncte extreme - nașterea și moartea. Ca strategie de liniștire, ea este menită să instaureze echilibrul și ordinea încă de la începutul existenței omului, să creeze condiții favorabile unei dezvoltări normale a copilului prin cooperare cu forțele transcendente de care

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Lelese, jud. Hunedoara, 1979.

² Idem, com. Siriu, jud. Buzău, 1979.

depinde viitorul lui. Actul ritual al oferirii unei mese ce concentrează un simbolism alimentar bine definit exprimă latura gândirii populare legată de concepte majore, cum sunt acelea de destin, ursită, soartă. Ea poate fi integrată într-o filozofie populară de înțelegere a vieții, al cărei curs depinde nu doar de voința forțelor supreme, ci, în mare parte, de comportamentul omului față de aceste forțe ce pot fi influențate, sugerând deci ideea posibilităților pe care le are omul de a interveni în modelarea destinului său.

3. Masa pe pământ. Practica ades întâlnită a așezării hranei pe pământ ce servește drept masă este dictată, aparent, doar de rațiuni practice. Secvență de viață cotidiană sau de sărbătoare, *masa pe pământ* relevă, însă, străvechi credințe privind legătura între oameni (vii sau morți) și Pământ - divinitate care generează și menține viața sub toate formele. Integrate unei mitologii a Pământului-Mamă, credințele populare se referă nu numai la legăturile strânse între existența umană și pământul dătător de viață. Transpare din ele, totodată, ideea legăturii între preexistență în sânul pământului și postexistența omului, care se întoarce după moarte în pânțele mamei primordiale, Marea Mamă, asimilată în gândirea populară mamei umane. Preluate, în parte, de creștinism, aceste credințe s-au perpetuat în timp, multiple obiceiuri centrându-se pe suportul ideatic oferit de ele. Depunerea hranei pe pământ - *masa pe pământ* -, principală secvență rituală a numeroase obiceiuri tradiționale, prin semnificații și simboluri încifrate, revalorizează, la nivel profan, vechi repere sacre ale orizontului spiritual uman. Ea poate fi considerată o formă a solidarității mistice a oamenilor cu pământul (solidaritate despre care vorbește convingător Mircea Eliade) (Eliade, 1991: 253), pământul care le dă naștere, îi hrănește și îi adăpostește după moarte.

Plină de semnificații, în acest sens, este masa pe pământ la locul de muncă („în capul locului” sau „pe țarnă”). Ea nu este un simplu act biologic. Gesturile femeii care așază masa au o

anumită solemnitate, ștergarul este întotdeauna alb și curat (condiție care se referă, desigur, la igienă, dar mai ales la cadrul de puritate necesar respectării sacralității hranei), începutul mesei este delimitat prin semnul crucii, iar sfârșitul prin rugăciunea de mulțumire, masa se desfășoară în deplină tăcere¹. Atmosfera este evident rituală sugerând semnificații adânci în gândirea populară privind așezarea hranei pe pământ. Această atmosferă o regăsim accentuată în desfășurarea meselor ce se așază pe pământ la diferite sărbători: la *nedeie* (în Transilvania)², la *hram* (în Oltenia) sau la Sfântul Gheorghe, sărbătoare comună întregii țări, ce marchează începutul sezonului pastoral, jalonată festiv printr-o masă „la iarba verde”. Nota rituală a acestei mese în viața tradițională este accentuată de secvența în care toți participanții (inclusiv animalele) trebuie să sară peste foc (Marian, vol. II, 1898: 275).

Deosebite conotații rituale consemnăm în derularea meselor pe pământ organizate în cadrul obiceiurilor Junilor Brașoveni ce se desfășoară în Șcheii Brașovului, în zilele din săptămâna Paștelui (Mușlea, 1972: 49). Obiceiul presupune mese comune ale tinerilor în fiecare zi a săptămânii, în anumite locuri de întâlnire, pe dealurile din jur. Fiecare masă pe care se așază mâncarea „constă dintr-un șanț săpat în pământ, care cuprinde o bucată de loc de trei până la cinci metri pătrați, în formă de elipsă. Mesenii se așază pe marginea șanțului, cu picioarele în el”. Mesele rămân în timpul anului „acoperite cu iarba și mușchi”, iar anul următor sunt reutilizate în aceeași

¹ Material cules cu ocazia anchetelor pentru *Atlasul Etnografic Român*, 1974-1979 din com.: Furculești, Moșteni, Măgura (Teleorman), Sudiți, Ciochina, Dor Mărunt, Lupșanu (Ialomița), Ostroveni (Dolj), Năeni (Buzău).

² L. Apolzan (1987: 156) descrie „masa verde ce se organiza la nedeia din Platforma Luncanilor, la „Paștele mici” (prima duminică după Paște), cu fețe de masă așezate în șiruri lungi, pe iarba, hrana fiind adusă de fiecare familie.

secvență rituală a obiceiului, când mâncarea este așezată, din nou, pe ele. Ritualitatea mesei este accentuată mai ales în prima zi după Paște (miercurea), când masa fiecărui grup este marcată printr-un vârf de brad adus din pădure special în acest scop. Funcția rituală a brazilor „marcatori” ai meselor așezate pe pământ nu se sfârșește o dată cu masa. La plecare, ei sunt luați și depuși la crucile din răspântiile Șcheilor, la porțile vâtafilor și armașilor, unde rămân tot anul.

Alte repere ale credințelor privind efectul benefic al contactului ritual al hranei cu pământul le oferă obiceiurile specifice nordului Moldovei (Botoșani, Suceava) la Paștele Blajinilor (la o săptămână după Paște), zi în care ouăle ce le primesc copiii, în vechi practici tradiționale, sunt date „de-a dura pe iarba”, iar masa de sărbătoare a Blajinilor (reprezentări mitice populare) este așezată la câmp, pe iarba verde” (Voronca, vol. I, 1903: 348).

Dar așezarea hranei pe pământul care servește drept masă capătă cu precădere accente rituale în cadrul obiceiurilor de înmormântare. La începutul secolului XX, în Câmpia Bărăganului încă se mai așeza pomana ce urma înmormântării pe pământ, în curte, pe pologul de treierat grâul. Ne oprim, pe scurt, atenția asupra acestui obicei care condensează, metaforic vorbind, un univers de gândire populară. Relația ce o putem stabili între pământ, pologul de treierat grâul, hrana așezată pe el și înmormântarea omului se pretează unor interpretări cu rădăcini adânci în mentalitatea acestui popor de străvechi agricultori, pentru care misterul nașterii, morții și al renașterii este asimilat ritmului vegetației. În acest context, semnificația pologului de treierat include semnificația grâului, plantă-simbol în cultura populară românească, care, îngropată pentru a reînvia, concentrează ideea renașterii după moarte, a renașterii din Pământ, divinitate născătoare de viață, sursă de existență pentru cei vii și refugiu temporar pentru cei morți.

Continuând încercările de desprindere a semnificațiilor

mesei pe pământ în sistemul tradițional de viață, notăm că în Oltenia pomana de înmormântare este așezată pe fețe de masă întinse pe marginea drumului, participanții la ceremonie plasându-se de-a lungul șanțului. Semnificații speciale desprindem din obiceiul așezării *mesei pe mormânt*, la ceremonia morților (în unele zone ale Olteniei), sau din obiceiul practicat în Banat, la Joi Mari (joia înaintea Paștelui), de a se oferi un prânz ceremonial tuturor morților familiei, așezat pe malul râului, pe nelipsitul ștergar alb. Ritualitatea prânzului este accentuată de focul ce este aprins în apropiere, peste flăcările căruia sunt dați de pomană colacii special pregătiți în acest scop, practică purificatoare care, desfășurată în cadrul natural format din elemente primordiale - pământ și apă -, amplifică valoarea spirituală a ofrandelor dăruite strămoșilor.

Contactul hranei cu pământul nu este realizat doar prin așezarea mesei jos, pe pământ. În vechi obiceiuri, pământul însuși este ridicat pe masa oamenilor¹ sub forma gliei verzi din brazda plugului, pusă pe masă, sub masă sau în lada mesei „când auzi cucul cântând prima oară” sau la Paște, Înălțare, Rusalii (depinde de zonă), dar, cu precădere, la Sfântul Gheorghe (Fochi, 1976: 133). În această zi, pământul, cu bogata lui simbolică, este adus în casă sub forma brazdei verzi și așezat nu numai pe masă sau sub masă, dar și pe prag, pe prispă, sub cofă, sub doniță. Gestul ritual al depunerii hranei pe pământul transformat în masă (sau al ridicării pământului pe masa oamenilor) capătă sensuri deosebite în vechi practici de îngropare în pământ, sub un copac roditor din grădină (Voronca, vol. I, 1903: 373) sau în câmp² a resturilor de mâncare rămase

¹ Putem include în aceeași ordine de idei obiceiul așezării pe masa de Crăciun sau de Bobotează, sub fața de masă, a unei mici cantități de fân sau otavă - ca produse naturale ale pământului, semnificând forța lui germinativă.

² Voronca (vol. I, 1903: 156); informație de teren, Ofelia Văduva, com. Lupșanu, jud. Ialomița, 1983.

de la diverse mese comune sau familiale, în ideea înapoierii unei părți din hrană divinității care a dăruit-o oamenilor.

Exemplificările ar putea fi continuate pentru întărirea suportului concret al ideilor centrate în vechea spiritualitate românească pe sensul profund al mesei pe pământ. Ne rezumăm doar la încadrarea ei în sistemul complex de obiceiuri legate de pământ - simbol fundamental al culturii populare tradiționale -, nașterea pe pământ, depunerea pe pământ a nou-născutului, trecerea pe sub pământ a unui nou-născut bolnav (simbolizând moartea și renașterea lui), depunerea pe pământ a muribundului ce se chinuie să moară, spargerea unei oale de pământ după ce iese mortul din casă, spălarea cadavrului pentru a se întoarce purificat în pântecul matern al pământului din care s-a născut.

Cu rădăcini adânci, ce coboară până în complexul de viață neolitic, secvențele rituale ale obiceiurilor ce au ca reper principal contactul cu pământul reflectă miezul mitico-simbolic al gândirii populare, care conferă pământului puteri sacrale. În timp, s-au conturat multiple obiceiuri prin perceperea valențelor polisemice ale acestei divinități: născătoare și, totodată, funerară, sursă de fecunditate ce posedă forță regeneratoare, căreia i se datorează nașterea și perpetuarea vieții; ea este însă și receptacol care primește resturile existenței umane, din care va renaște o altă viață.

În mitologia populară, pământul este personificat, atribuindu-i-se, în principal, calități feminine (mai rar androgine), fiind considerat, totodată, divinitate protectoare. „La pământ să bați mătânii și să te închini, să-l săruți, că pământul ne hrănește și ne ține, din pământ avem hrana, din pământ avem apa, pământul ne încălzește, pământul e mama noastră. Bateți mătânii și sărutați pământul, zic eu la copiii mei, și vă rugați să ne ție, că din pământ ieșim și în pământ avem să mergem” (Voronca, vol. I, 1903: 156), sunt cuvinte consemnate de folcloriști la începutul secolului XX, reflectând cadrul conceptual al credințelor populare privind zămislirea oamenilor din pământ, din Pământul

Mamă care îi hrănește și a cărei generozitate se manifestă prin rodnicia lui atât în planul vieții vegetale cât și omenești, Pământul Mamă în pânțelele căreia omul se întoarce după moartea sa.

Folclorul păstrează convingător, în legende cosmogonice, această viziune bazată pe simbolica pământului-femeie, a pământului-mamă care se află la originea întregii vieți vegetale și animale.

De altfel, în mitologia multor popoare, Pământul, zeitate supremă și sursă de existență, este element feminin. Mama-Pământ, Terra Mater este capabilă să procreeze viața singură (prin parthenogeneză) sau prin hierogamie cu cealaltă divinitate primordială, Cerul (Uranus). În mitologia greco-romană glia este asimilată femeii. *Geea*, personificarea feminină a pământului la greci, înlocuită treptat de *Demeter*, corespunde zeiței agrare *Ceres* la romani. Ele sintetizează simbolic fertilitatea pământului și fecunditatea femeii, atribuind astfel pământului virtutea de a da naștere nu numai plantelor, dar și oamenilor.

În acest context, al acceptării Pământului drept Mare Mamă elementară spre care regresează dorințele umanității, antropologul Gilbert Durand (1987: 292) vorbește despre complexul întoarcerii la mamă, comentând semnificațiile morții și mormântului în imaginarul omenesc. În aceeași sferă ideatică, referindu-se la persistența semnificațiilor Pământului Mamă, Terra Mater, Tellus Mater în mentalitatea umană, Mircea Eliade (vol. I, 1981: 41) evidențiază simbolismul asimilării femeii cu glia în toate culturile agrare. Și în gândirea tradițională românească este evidentă legătura între fecunditatea femeii și fertilitatea gliei născătoare a vieții vegetale, dar și umane. Aceasta explică multiplele racorduri mentale, transpuse în obiceiuri, între existența umană și Pământ - divinitate atotputernică de care depinde nașterea și menținerea vieții, care dăruiește hrana și a cărei îngăduință trebuie câștigată. Totodată, explică legătura existentă între morți și forța regeneratoare a pământului, credința că moartea nu este un sfârșit definitiv; înhumarea cadavrului

fiind echivalentă actului însămânțării, din cadavrul înhumat urmează să apară o nouă viață. De aici legătura strânsă între lumea strămoșilor îngropați în pământ și a celor vii, cele două comunități în jurul cărora se structurează, în principal, universul de viață tradițional. Cum omul a simțit dintotdeauna nevoia de a menține contactul cu divinitatea protectoare, căreia îi datorează hrana și deci viața, cât și cu lumea strămoșilor, el și-a creat, așa cum am văzut, un întreg sistem de daruri și ofrande din produsele muncii sale oferite în mod ritual misterioaselor forțe supranaturale, pentru medierea relațiilor cu ele. Masa pe pământ face parte din acest sistem; ea este oferită în primul rând divinității sau strămoșilor și apoi oamenilor.

Se remarcă astfel funcțiile ei bivalente - desigur, ea poate fi inclusă în sistemul ofrandelor rituale precreștine destinate Pământului, cel care naște viața, produce hrana și care prin forța lui regeneratoare o înmulțește. Gestul depunerii hranei pe pământ devine astfel ritual de mulțumire, dar și de câștigare a bunăvoinței divine pentru sporirea viitoare a roadelor. Dar masa pe pământ poate fi acceptată și ca masă comună cu strămoșii aflați în pământ - pământul care este „casa comună” a celor vii și a celor morți -, perspectivă din care poate fi apreciată ca ritual legat de cultul strămoșilor, atât de prezent în spiritualitatea populară tradițională. Masa pe pământ sau, și mai evident, masa pe mormânt, devine locul și momentul contactului între strămoși și descendenți, asigurând, prin funcția ei simbolică, comuniunea între cei vii și cei morți, pe de o parte, și între cei vii, pe de altă parte.

Sintetizând componentele mitologiei pământului și simbolica lui în ritualurile pline de mister referitoare la zeițele telurice, Mircea Eliade (1992: 241) afirmă: „Viața nu este decât desprinderea din pântecul Pământului, iar moartea se reduce la o reîntoarcere «acasă». Dorința atât de frecventă de a fi îngropat în pământul patriei nu este decât o formă profană a autohtonismului mistic, adică nevoia de a reveni în propria casă”.

Continuând ideea lui M. Eliade, adăugăm, în propria casă, la masă cu divinitatea generatoare a hranei și cu strămoșii familiei.

*

Contextualizată diferit, masa comună capătă semnificații diferite. Indiferent de context însă, ea este semn relevant al mentalității de grup, al modului participativ de trăire al omului tradițional, al conștientizării apartenenței la o anumită comunitate și, mai ales, a dorinței de comunicare a omului cu semenii, cu strămoșii, cu puterea divină.

IV. ACTUL ALIMENTAR CREATOR DE ROL ȘI STATUT SOCIAL

Principală componentă a sferei de activitate a femeii, prepararea alimentelor, ca și organizarea actului alimentar cotidian sau de sărbătoare, îi conferă acesteia funcții importante în comunitate, dar, mai ales, în familie, unde diviziunea pe sexe a rolurilor este clară în viața tradițională, activitatea feminină desfășurându-se în interiorul casei, iar cea masculină oprindu-se, de obicei, la ușa ei. În științele sociale este modernă ideea că în familie diviziunea muncii este definită cultural și că doar în mică măsură ea are motivații biologice (Segalen, 1981: 212). În acest sens, Margaret Mead relevă ideea că ceea ce pentru o colectivitate reprezintă o muncă masculină, poate fi considerată feminină în alta (Mead, 1949: 163-182). Fără îndoială, există o complementaritate a muncii între bărbat și femeie, care se articulează pe modele culturale specifice și pe o organizare socială în care femeia are un statut bine definit.

Psihosociologii definesc *rolul* ca răspuns comportamental al unui individ la normele sociale, la modelele culturale ale comunității din care face parte (Mead, 1949: 213). Deci *rolul* înseamnă pentru individ asumarea unei conduite concrete în cadrul familiei sau în societate. Strâns legat de rol este statutul, care se referă la „jocul” diferitelor roluri sociale îndeplinite de un individ, însumarea lor fiind utilă recompunerii personalității individuale.

În mare parte, rolul femeii în familie, ca și în comunitatea din care face parte, este rezultatul „funcției ei culinare”, „funcției

hrănitoare”, vorbind în termenii lui Yvonne Verdier (1979: 19), deci este rezultatul implicării ei prioritare în actul alimentar.

În antropologia contemporană se vorbește despre puterea difuză existentă în corpul femeii care dă viață, dar care periodic (la ciclul lunar) devine impură. Legătura între periodicitatea aceasta și fazele lunii, sesizată de M. Eliade (1992: 165), creează o paralelă între simbolismul de fecunditate și regenerare relevat prin periodicitatea lunară și menirea fecundatoare a femeii legată ciclic la anumite intervale temporale de marile ritmuri cosmice. Există deci credința că, periodic, corpul femeii se încarcă cu puteri malefice, care trebuie anihilate prin interdicții comportamentale. Aceste credințe în funcția negativă a corpului feminin se regăsesc și în viața tradițională românească; femeia este supusă prohibițiilor în condiții biologice speciale, când, nefertilă fiind, nu trebuie să „facă pâine”, mai ales colaci, nu trebuie să prepare borșul (care se acrește prea tare), nu trebuie să „închege” brânza, să facă saramura pentru varză sau să se apropie de stâna de oi sau de stupii de albine.

Dar „destinul biologic” al femeii nu-i împiedică „destinul social”; femeia are rol principal la naștere (și botez), la nuntă, înmormântare, în caz de boală, în toate momentele care afectează corpul în transformările sale naturale sau în schimbările „socializante” reglate de societate (Verdier, 1979: 76).

Pornind de la rolul fundamental cotidian al femeii în cadrul familiei - rolul culinar -, observăm extensia lui în obiceiuri ce antrenează întreaga comunitate, în cadrul cărora femeia, prin intermediul actului alimentar, mediază „trecerea” în momentele liminale ale existenței omului și totodată creează prin activități adecvate condiții favorabile intrării în timpul sacru al sărbătorii. Mai ales în context sărbătoresc, când relevantă este importanța ceremonială, dar mai ales rituală a actului alimentar, se evidențiază, în mod special, rolul femeii care performează actele rituale sau ceremoniale alimentare.

Rolul „bucătăresei” (al „socăciței” în Transilvania) este

bine definit în tipare de viață tradițională. El îi conferă un statut aparte, clădit pe specializarea ei recunoscută de comunitate, pe experiența îndelungată și competența confirmate în timp. Aceste condiții prevalează față de cele impuse de norme mai vechi, care dădeau întâietate cerințelor legate de „neutralitatea” corpului, presupunând o vârstă înaintată a bucătăresei. Aceleași norme de viață tradițională impun uneori fertilitatea drept criteriu de selectare a bucătăresei: „cel mai bine la nuntă era ca bucătăreasa să fie o femeie cu copii, să meargă din plin”¹, spune un bătrân, referindu-se la condițiile optime ale alegerii socăciței în satul arhaic românesc.

În ceremoniile ce antrenează o mare parte a comunității, cum este nunta, bucătăreasa (socăcița) deține un rol deosebit de important, rolul ei putând fi plasat alături de cel al principalilor actanți (mai ales în Transilvania și Banat). El se datorează nu doar priceperii și talentului ei în prepararea diferitelor feluri de mâncare (aspect deosebit de important în reușita unei nunți), dar mai ales cunoașterii și capacității ei de a dirija, din punct de vedere alimentar, ansamblul ceremonial (și pe cei ce contribuie la exprimarea lui alimentară) și de a organiza desfășurarea coerentă a meselor, respectarea ordinii felurilor de mâncare (diferită zonal) și împărțirea corectă cantitativ a alimentelor și băuturilor.

Prezența ei este necesară în înlănțuirea secvențelor componente ale ceremoniei. Ea nu are grijă doar de detalii culinare în prepararea și împărțirea rezonabilă a hranei la masă, ci și de detaliile rituale. Aportul ei este vizibil, deci, nu doar în procesul de preparare și servire, în ritmarea actelor alimentare și succesiunea felurilor de mâncare, ci și în respectarea interdicțiilor și a prescripțiilor alimentare ce punctează ceremonia.

Rolul ei mediator în conjugarea armonioasă a celor două

¹ Informație de teren, Ofelia Văduva, com. Cincu, jud. Brașov, 1980.

familii ce se unesc prin actul căsătoriei celor doi membri ai lor (transpus în împărțirea hranei și întreținerea atmosferei) este completat și augmentat de rolul ei în respectarea actelor simbolice vizând viața comună ce urmează pentru noul cuplu - reprezentate prin gestul mirilor de a mânca din același vas cu aceeași lingură (cu precădere lapte cu miere, dar și alte preparate), de a mânca din același ou sau din același colac, de a bea din același pahar -, garanție simbolică a împărtășirii comune a problemelor viitoare ale vieții.

Funcția bucătăresei intermediază astfel trecerea de la funcția culinară a femeii la funcția preponderent rituală, ce îi conferă statut de „conducător” al ansamblului alimentar-ceremonial al nunții (ca și al cumetriei la botez sau al ceremoniei de înmormântare). Prin rolul ei cu valori ambivalente (culinar/ritual), bucătăreasa transferă numeroase secvențe din planul material în plan pur spiritual, integrându-le în obiceiuri cu semnificații multiple. Deținând „codul culinar al obiceiurilor”, bucătăreasa marchează prin intervenții alimentare momentele importante din desfășurarea ceremoniei. Putem aprecia că ea are rol precumpănitor în conservarea în timp a unor secvențe rituale cu specific alimentar. Între prestațiile alimentare la nuntă în multe zone din țară, secvența oferirii „găinii nașului” revine în întregime bucătăresei. Reper ritual încă actual al nunții, el se remarcă prin conotații spectaculare, fiind însoțit de cântec și dans („Jucatul” găinii este măsură a interpretării rolului de bucătăreasă) cu efecte hotărâtoare asupra atmosferei generale. Cu precădere în Transilvania, „socăcița” are rol precumpănitor în reușita suitei ceremoniale a nunții, rezultat poate al faptului că în această parte a țării actul alimentar în genere are mai mare importanță. Ea cumulează, totodată, numeroase atribuții rituale: modelează colacii „înstruțați” pentru botez sau nuntă (destinați miresei, stegarilor, socrilor), sau „pâinea pentru biserică” la înmormântare (în Bistrița-Năsăud), colacii pentru masă, pentru staroste, nănași și socri (la nuntă) sau cei pentru

în mormântare (Maramureș, Satu Mare) sau tot ea modelează colacul pentru mireasă (pe care aceasta îl pune pe cap cu un blid de sare când pleacă la cununie)¹. În zona Sibiu, ea are numele de „colceriță” - „o femeie care știa să facă mâncare”, aceeași care făcea la nuntă „sânt” (colac mare împodobit cu simbolul vegetal al unei crengi de măr), ca și „colacul pentru popă” și colacii pentru pomană la înmormântare².

În schimb, în partea de sud a țării, modelarea colacilor pentru înmormântare intră în atribuțiile unei femei specializate în „făcutul capetelor” - numită căpităreasă, căpeterniță, căpităriță, căpiteasă, babă de capete sau babă de vatră (Constanța), chităreasă (Vrancea).

Preluarea acestui rol implică îndeplinirea unor condiții speciale (în afară de priceperea necesară) - condiția vârstei înaintate care presupune „curățenie” biologică („să fie bătrână”), o existență ascetică, ce se referă la respectarea interdicțiilor alimentare („să țină posturile”) și sexuale („să fie văduvă”, „să nu aibă bărbat”) ca și condiții de comportament social pozitiv („să fie cinstită și bună la suflet”). În plus, respectarea unei igiene impecabile a corpului și a hainelor în momentul împlinirii actului ritual al preparării colacilor.

„O femeie văduvă, curată. O dezleagă popa cu sare și făină”³ sau „o bătrână curată, văduvă, îi face preotul moliftă de curățenie”⁴, „o văduvă curată, citită de preot”⁵ - sunt exprimări ale condiționărilor impuse de „rol” în tipare de viață tradițională.

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, anchete pentru *Atlasul Etnografic Român*, județele Bistrița-Năsăud, Maramureș, Satu Mare, Cluj.

² Arhiva I.E.F., *Chestionar, Atlasul Etnografic Român* - Ocupații, com. Jina, jud. Sibiu.

³ Arhiva I.E.F., *Chestionar, Atlasul Etnografic Român* - Ocupații, sat Moșteni, com. Furculești, jud. Teleorman.

⁴ *Idem*, com. Peștera, jud. Constanța.

⁵ *Ibidem*, sat Hagieni, com. M. Kogălniceanu, jud. Constanța, com. Ciochina, jud. Ialomița.

Rolul căpităresei este îndeplinit în Transilvania și Banat de „prescurăriță” („făcătoare” în Caraș-Severin) - femeia care face „prescurile mortului”, „parastasul”, colacul special destinat preotului, dar tot ea face și „prinosul”, colacul ce se oferă la botez, nuntă sau înmormântare, de asemenea, preotului (Hunedoara, Sălaj). Ea trebuie să îndeplinească aceleași condiții ca și căpităreasa și să mențină în deplină siguranță însemnul care îi legitimează rolul, anume pistolnicul. Spre deosebire de partea de sud, unde toate femeile pot avea pistolnic, în Transilvania „numai prescurărița are pistolnic, femeia face colacul și ea vine și pune pistolnicul”¹, „doar prescurărița are pistolnic”². De aceea, în unele zone (Lăpuș, de exemplu) ea preia și rolul de „prinosiță”, înțelegând prin aceasta femeia „curată și cinstită” sau „o văduvă sfântă”, „din familie de frunte”, care prepară „prinosul” pentru mesele de pomană ce se organizează la Moși (Bilțiu, 1986: 158). În Mureș, pentru rolul de „babă”, condițiile de vârstă și castitate sunt ferme: „o femeie trecută de 60 de ani ce a văduvit șapte ani văduvie curată”³.

Prin statutul special confirmat de comunitate și prin rolul ei consacrat religios, căpităreasa sau prescurărița realizează transferul aluatului din sfera profană în sfera sacră, „trecerea” lui din profanul cotidian în sacrul secvențialului ritual, mai ales în cadrul ansamblurilor ceremoniale din ciclul vieții sau din ciclul sărbătorilor calendaristice.

Dar nu numai modelarea aluatului și marcarea funcției lui rituale prin însemnul sacralizant al pistolnicului sunt creatoare de rol în viața socială a unei comunități tradiționale. În genere, includerea colacului în suita ceremonială a obiceiurilor, subliniind

prin semnificațiile lui secvențe rituale importante, a creat roluri adecvate, interpretate adesea de bărbați. În cadrul obiceiurilor tradiționale legate de naștere, „colăcime” este petrecerea care se face la nași când „colăcarii” aduc acestora „colacii” (Marian, 1892: 307). Rolul de colăcar este îndeplinit de părinții copilului, care aduc nașilor daruri (însoțite neapărat de colaci), în schimbul mesei sărbătorești pe care aceștia o organizează și care consfințește noua legătură de rudenie ce s-a creat.

„Colăcarul” sau „colăcerul” la nuntă, cel care rostește orațiile, are numele legat de simbolismul benefic al colacilor pe care îi primește în schimbul performării rolului său. Aceștia sunt modelați cu atenție, ei trebuie să aibă calități artistice deosebite, pentru ca răsplata să fie pe măsura rolului și a solemnității momentului:

„Scoateți dar acum colacul
Că ne-am deșertat tot sacul”.../

„Și cu răspunsul să ne dați:
Un colac de grâu frumos
Ca și fața lui Hristos...”/

„Mergi în fundul cel de casă,
Că în cornul cel de masă
Este un colac frumos,
Gătit spre al nostru folos,
Împănat și-mpodobit,
Cu de toate dăruit...” (Sevastos, 1990: 368, 373, 375).

În tipare tradiționale de viață, asistența primește, de asemenea, colaci și mâncare sau colăcarul împarte colacul primit tuturor celor de față. Aceasta explică numele secvenței - conăcărie, colăcărie (ca și pe cel al colăcarului -, el fiind cel ce împarte colacul sau colacii). „Soacră-mea zicea că la orăție se

¹ Arhiva IEF, Chestionar, Atlasul Etnografic Român - Ocupații, sat Mohu, com. Șelimbăr, jud. Sibiu.

² Idem, sat Almaș Săliște, com. Zam, jud. Hunedoara.

³ Ibidem, sat Feleag, com. Vânători, jud. Mureș.

facea stolnic și colăcuți”¹, care erau împărțiți nuntașilor.

Prestație deosebit de importantă în suita ceremonială a nunții, rolul de colăcar presupune calități clare ale celui ce îl interpretează: „un tânăr frumos și bun de gură”², „un om falnic care știe orația”³, spun informatorii. La reușita momentului, de care depinde în mare măsură atmosfera generală, contribuie talentul și verva cu care colăcarul își „joacă” rolul.

La sărbătorile de iarnă în Transilvania, un rol important în ceata de feciori îl deține „colăcarul”, cel ce gestionează proviziile alimentare strânse, inclusiv colacii oferți colindătorilor, cu care se organizează mesele comune ce marchează ciclul sărbătorilor de Crăciun și Anul Nou. Funcție principală în cetele de feciori, cea a colăcarului, poate fi îndeplinită de un tânăr cu calități deosebite - cinste ireproșabilă, istețime și respect pentru „rânduiala îndătinată”.

Observăm că finalitatea alimentară a unor acte rituale capacitează preocuparea generală pentru reușita ei (și prin ea a evenimentului), conform normelor impuse de comunitate, conferind rol și statut social actanților implicați în scenariul ritual. Remarcăm, astfel, inedite aspecte ale funcției sociale a actului alimentar, ce se exprimă, în principal, prin facilitarea comunicării și echilibrarea relațiilor între oameni. Complementară rosturilor sociale este valoarea culturală a actului alimentar, care, prin simbolică, prin conotații rituale și ceremoniale accentuate, depășește sfera nutritivului, a biologicului, pătrunzând în spiritualitatea populară tradițională. Din această perspectivă constatăm că procurarea, prepararea și consumarea hranei au la bază numeroase credințe și obiceiuri străvechi, concepții filozofice bine conturate în timp privind existența omului și raporturile sale cu lumea sacră a divinităților și a strămoșilor.

¹ Informații de teren, Ofelia Văduva, com. Ostroveni, jud. Dolj, 1979.

² Idem, sat Cârșănești, com. Oteșani, jud. Vâlcea, 1992.

³ Ibidem, com. Costești, jud. Vâlcea, 1994.

À PETITS PAS VERS LE SACRÉ

RÉSUMÉ

Certaines orientations théoriques contemporaines plaident pour l'étude globale des groupes humains afin de mieux les définir et de souligner d'une manière plus nuancée leur identité culturelle. Notre démarche part d'une source inépuisable, l'alimentation, et se propose l'étude de ses valeurs matérielles et, surtout, spirituelles. L'acte alimentaire qui détient une place centrale dans l'expérience humaine, implique, plus que toute autre activité, techniques et symboles, règles et normes de conduite, tabous et prescriptions. Leur étude peut contribuer à expliquer le comportement humain en de nombreuses circonstances, ainsi que les ressorts mentaux se trouvant à la base des actes humains à certains moments.

En prenant pour repère l'alimentation cérémonielle et rituelle à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle (telle qu'elle est consignée dans les archives ou lors des recherches effectuées par l'auteur), l'ouvrage se propose de relever les significations (dont certaines toujours actuelles) et les implications spirituelles de l'acte alimentaire dans la vie du paysan roumain. A partir de cette idée, l'ouvrage essaie de démontrer que la préoccupation de satisfaire aux exigences physiologiques détient une mince place par rapport aux multiples sens *non-nutritionnelles, extra-alimentaires* que l'homme façonné du point de vue culturel accorde à l'acte alimentaire. Dans ce sens, les nombreuses pratiques rituelles, composantes des coutumes traditionnelles roumaines où les aliments par leur symbolisme détiennent un rôle médiateur dans la communication avec le monde des divinités ou des ancêtres, peuvent être perçues comme autant de petits pas vers un rapprochement du sacré.

Cette idée justifie la métaphore contenue dans le titre et

confrère à l'ouvrage une place à part dans une ethnologie de l'alimentation populaire roumaine.

L'analyse des implications culturelles de l'acte alimentaire commence par un parallèle entre *l'alimentation quotidienne* et *l'alimentation lors des jours de fête*, qui conduit à l'idée, soulignée dans l'ouvrage, concernant les significations de la fête comme forme supérieure de manifestation de l'acte alimentaire qui met en évidence les différences entre *l'habituel*, *le nonspéculaire* quotidien et *l'inhabituel*, *le spectaculaire* des jours de fête. L'auteur remarque le „passage” du temps profane du quotidien au temps sacré de la fête, marqué par deux actes ayant une finalité alimentaire, apparemment profanes, mais disposant d'évidentes valences rituelles dans le temps et l'espace consacrés: la *préparation* du pain et le *sacrifice animal*.

Ensuite, la discussion du rapport entre *l'alimentation cérémonielle* et *l'alimentation rituelle*, offre la possibilité de relever l'apport des symboles alimentaires dans des scénarios des coutumes populaires traditionnelles, symboles qui dans un contexte adéquat constituent un langage codifié, connu et compris par toute la communauté. En conséquence, dans ce contexte une ampleur particulière est accordée au chapitre consacré au *Symbolisme alimentaire*. L'idée fondamentale concerne la capacité du symbole en tant qu'expression culturelle spécifique de transfigurer un aliment, de transgresser son sens nutritif vers le domaine de la spiritualité, en l'investissant d'une fonction médiatrice lors de son contact avec le sacré. Evidemment, ce contact est parfois diffus, dans le sens que l'homme rend consciente de manière sporadique la signification symbolique des aliments ingérés, mais les coutumes populaires gardent de nombreux actes rituels dont le fondement est le symbolisme alimentaire. On y affirme que les différents aliments à l'état naturel, n'ayant donc pas subi l'action transformatrice du processus culinaire – tels le miel, le lait, l'oeuf, le sel, le poisson, le vin – sont investis de qualités les métamorphosant

en symboles, qui sont interprétés selon le contexte cérémoniel ou rituel dans lequel ils paraissent. En même temps y est abordée la somme des symboles que présentent les aliments transformés par l'intervention de l'homme et du feu culinaire dans le processus de leur préparation, processus qui ajoute au symbolisme intrinsèque des composantes de nouveaux éléments qui amplifient la puissance symbolique du produit fini: le pain, la gimblette, la „pasca” (brioche au fromage que l'on fait à Pâques), ainsi que la „coliva” (gâteau de blé et de noix que l'on distribue aux commémorations des morts) et les „mucenici” (brioches que l'on prépare lors de la fête qui commémore les quarante martyrs).

Le plus important chapitre est consacré aux *Pratiques rituelles alimentaires*, où sont discutées, du point de vue théorique, certaines catégories, peu ou nullement abordées jusqu'à présent dans la littérature de spécialité.

Le jeûne comme attitude culturelle à l'égard de l'acte alimentaire fait le passage de la sphère du profane (quotidien) au domaine du sacré (de la fête), étant un facteur ordinateur de l'existence, visant à lui donner du rythme.

Offrir des dons et des offrandes alimentaires (chapitre *Dialogue magique des dons*) à des moments et dans des lieux préétablis est une pratique rituelle caractéristique aux séquences principales des coutumes populaires roumaines. Celle-ci a pour support spirituel les anciennes croyances dans la nécessité de garder les liens avec les puissances divines et avec les ancêtres, mais concerne aussi le maintien de l'ordre et de l'équilibre dans la communauté, par le maintien des liens entre ses membres. Le don peut être considéré une *institution* ayant des fonctions culturelles et sociales (l'ouvrage analyse ces aspects), mais il peut aussi être perçu comme une forme de la stratégie visant à *calmer*, à dépasser les états d'incertitude, l'aléatoire spécifique aux seuils existentiels. Le nombre et la qualité des dons alimentaires présents dans une communauté peuvent également constituer autant de moyens d'exprimer son identité culturelle.

L'ouvrage présente les types des dons dans la société traditionnelle et met l'accent sur le don rituel, dont la principale forme d'expression est „l'aumône de la main à la main” (qui, par son ampleur et sa consistance, peut être considérée comme la marque d'identité du peuple roumain).

Une forme de don alimentaire est aussi *l'hospitalité*, exprimée dans le geste d'offrir des aliments et des boissons, trait comportemental par lequel le paysan roumain s'est particulièrement remarqué.

Le *sacrifice animalier*, un des plus anciens moyens de communiquer avec les puissances surnaturelles, fait partie de la zone sémantique du don et de l'offrande alimentaire.

Ses significations dans la culture populaire roumaine, qui ouvrent une nouvelle perspective à l'interprétation de certaines coutumes populaires, y sont analysées.

Un chapitre à part est consacré aux repas communs qui occupent une place importante dans le cérémonial des coutumes liées au calendrier ou au cycle de la vie. Placé sur un plan supérieur au plan strictement biologique, les repas en commun s'intègrent dans le système complexe des dons et des offrandes alimentaires et cumule d'importantes fonctions culturelles et sociales. Dans des contextes différents des coutumes populaires roumaines il acquiert des significations différentes, mais exprime toujours la manière de vivre activement de l'homme traditionnel, son aspiration vers la communion avec ses semblables, avec les ancêtres, avec la puissance divine.

L'ouvrage se termine par le chapitre *l'Acte alimentaire, créateur de rôle et de statut social*, où est soulignée la „destinée sociale” de la femme, par la mise en évidence de son rôle dans la cuisine, la préparation du pain azyme ou des gimbettes, dans les coutumes caractéristiques pour la culture populaire traditionnelle.

STEPS TOWARDS THE SACRED

ABSTRACT

Present-day theoretical studies plead in favour of global, thoroughgoing studies of human communities in order to have them better defined and have their cultural identity emphasized in a more nuanced way. The present approach includes food as a source of data with unique activity, techniques and symbols, rules and norms of behavior, prohibitions and diets. This study may help explain human behavior under various circumstances, may help explain the mental spurs triggering human actions at this or that moment.

Taking as a reference point late 19th-century and early 20th-century ceremonial and ritual food – as recorded by specialist literature, archive documents or the author's own on-spot research – this book tries to reveal significant and still typical aspects of the spiritual implications of nourishment in the Romanian peasant's life. Starting from this idea, we try to demonstrate that concern with meeting physiological needs is rather small in comparison with the multiple *non-nutritional and extra-alimentary* significances attached by a culturally moulded man to nourishment. In this sense, the numerous ritual practices – part and parcel of Romanian traditional customs, in which various kinds of food, by their strong symbolic meaning, play a mediating part in communication with the deities' or the forefathers' world – may be perceived just as small steps towards the much desired approach to sacredness.

This idea justifies the metaphor in the title, conferring the book its due place in an ethnology of Romanian folk nutrition.

Examination of the cultural implications of nourishment starts by a *daily nourishment-festal food* parallel, which

induces the idea, pointed out in the book, concerning the meaning of feast as a higher form of expression of nourishment, emphasizing the differences between the daily, customary, non-spectacular aspects and the extraordinary, spectacular festive ones. The author notes the transition from the secular time of daily customs to the sacred time of festivity, marked by acts of an alimentary finality, apparently lay, but having obvious ritual valences in a given time and space: bread-making and sacrifice of an animal.

Then, the theoretical approach of *the ceremonial food-ritual food* relationship offers the opportunity to point out the part played by alimentary symbols in a setting belonging to traditional folk customs, symbols which in a proper context represent an encoded language, known and understood by the whole community. Therefore, special amplitude is given to the chapter Alimentary symbolism. Basically, it refers to the capacity of a symbol, as a specific cultural expression, to transfigure a particular kind of food, to transgress its nutritional sense and place it in the sphere of spirituality, vesting it with a mediating function in its contact with sacredness. Of course, this contact is often confused, that is man can only sporadically realize in full awareness the symbolic significance of the food he eats, but folk customs preserve numerous ritual acts based on alimentary symbolism. Emphasis is laid on the fact that to various kinds of natural food (i.e. non-processed ones) are added qualities turning them into symbols – honey, milk, eggs, salt, fish, wine – symbols explained according to the ceremonial or ritual framework they belong to. At the same time, this chapter analyses the plurality of symbols of man-processed and cooked food, a process which come to add new elements to the intrinsic symbolism of the processed products – bread, fancy-bread, *colivă* (boiled wheat with honey and nuts, distributed as alms in memory of the dead), Easter cheese cake, All-Saints' pretzels.

The largest chapter in *Alimentary Ritual Practices*, discussing theoretically some otherwise little or never approached categories.

Fasting, as a cultural attitude towards nourishment, determines the transition from the daily, secular sphere to festal sacredness, as an ordering factor in human existence, with a remarkable part in pacing it.

Food offerings or gifts (cf. *The Magic Dialogue of Gifts*) in a pre-established time and space form a ritual practice characteristic of the main sequences in Romanian folk customs. They are spiritually rooted in age-old spiritual beliefs in maintaining a necessary link with the divine forces and with the forefathers; they help, at the same time, the preservation of order and balance in a community by keeping the uninterrupted relationships with its members. The gift may be considered an *institution* with social and cultural functions (examined in the present book), but it can be also perceived as a form of „comforting strategy”, for overcoming uncertainties, the specific aleatory element of existential thresholds. Moreover, the number and quality of gifts conveyed within a community may represent ways of expressing its cultural identity.

Then, this book presents the types of gifts in a traditional society, with special stress on ritual gifts, whose main form of expression is the „handout alms” (which by its size and consistency may be taken as an individualizing mark of the Romanian people).

A form of alimentary gift is *hospitality*, transposed into the offering of food and beverage, a behavioural feature outstanding for the Romanian peasant. It has, all along times, put its imprint on the Romanian people, known worldwide as a hospitable nation.

The semantic zone of food gifts and offerings comprises as well *animal sacrifices*, one of the oldest ways of communicating with supernatural powers.

A special chapter is dedicated to common meals, enjoying an important place in the ceremonial display of customs, arranged according to the calendar or the cycles of life. Placed at a higher level than the strictly biological one, the common meal is integrated into the complicated system of food gifts and offerings, summing up important cultural and social functions. Set in a different context, it acquires different meanings in Romanian folk customs, but it expresses unfailingly the traditional man's participating nature, his aspiration to be in close communion with his fellow-men, with the divine power.

The final chapter, *Nourishment, a Maker of Social Role and Status*, emphasizes the woman's „social destiny”, by stressing her role as a cook or baker, in customs characteristic to traditional Romanian folk culture.

BIBLIOGRAFIE

- | | |
|-------------|---|
| Apolzan | Apolzan, L., <i>Carpații, tezaur de istorie</i> , București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987 |
| Barthes | Barthes, R., <i>Mythologies</i> , Seuil, Paris, 1957 |
| Baudrillard | Baudrillard, J., <i>L'échange symbolique et la mort</i> , Gallimard, Paris, 1976 |
| Bârlea | Bârlea, O., <i>Eseu despre dansul popular românesc</i> , Editura Cartea Românească, București, 1982 |
| Benoist | Benoist, L., <i>Semne, simboluri și mituri</i> , Editura Humanitas, București, 1995 |
| Berthoud | Berthoud, G., <i>Esprit de sacrifice et le secret du don</i> , în „Revue de M.A.U.S.S.”, La Découverte, Paris, 1993 |
| Biblia | Biblia, <i>Vechiul și Noul Testament</i> , Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II”, București, 1938 |
| Bilțiu | Bilțiu, P., <i>Moșii de peste an în zona Lăpuș</i> , în „Revista de etnografie și folclor”, tom 31, nr. 2, 1986 |
| Bourdeau | Bourdeau, L., <i>Histoire de l'alimentation</i> , Paris, 1894 |
| Braniște | Braniște, E., <i>Liturgica specială</i> , Editura Institutului Biblic și de Misiune, București, 1980 |
| Braudel | Braudel, F., <i>Alimentation et catégories de l'histoire</i> , în <i>Pour une histoire de l'alimentation</i> , „Cahiers des Annales”, nr. 28, 1970
Braudel, F., <i>L'identité de la France, Les hommes et les choses</i> , vol. II
Braudel, F., <i>Structurile cotidianului</i> , Editura Meridiane, București, 1984
Braudel, L., <i>Mediterrana și lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea</i> , vol. II, Editura Meridiane, București, 1985 |
| Bria | Bria, I., <i>Dicționar de Teologie Ortodoxă</i> , Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe |

- Române, București, 1981
- Brillat Savarin J.A., *Physiologie du goût*, Librairie des Bibliophiles, Paris, 1879
- Butură V., *Etnografia poporului român*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1978
- Caillois R., *L'homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950
- Candrea I.A., *Iarba fiarelor. Studii de Folklor*, Cultura Națională, București, 1928
- Cantemir D., *Descrierea Moldovei*, Editura Academiei, București, 1973
- Caraman P., *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi*, Institutul de Arte Grafice Presa Bună, Iași, 1931
- Cazeneuve J., *L'Ethnologie*, Librairie Larousse, Paris, 1967
- xxx *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, Editura Științifică, București, 1973
- Chevalier J., Gheerbrant A., *Dicționar de simboluri*, Editura Artemis, București, 1994
- Ciașanu Gh.F., *Superstițiile poporului român*, Librăriile Socec, București, 1914
- Cioran E., *Pe culmile disperării*, Editura Humanitas, București, 1990
- Comanici G., *Semnificații etnologice ale darurilor la colindat*, în „Studii și Comunicări”, Sibiu, tom VII, p. 115-175, 1993
- Comșa E., *Neoliticul pe teritoriul României*, Editura Academiei, București, 1987
- Conea Ion (sub coord.), *Clopotiva, un sat din Hațeg*, Institutul de științe sociale al României, București, 1940
- Costăchescu M., *Documente moldovenești*, Iași, vol. II, 1931
- Crăiniceanu Gh., *Igiena țăranului român*, Litotipografia Carol Göbl, București, 1895

- Crețu V.T., *Existența ca întemeiere*, Editura Facla, Timișoara, 1988
- Cristescu Golopenția Ștefania, *Elements magiques dans la vie spirituelle des paysans roumains de diverses regions du pays*, Institut de Sciences Sociales de Roumanie, 1940
- Cronț Gh., *Instituții medievale românești*, Editura Academiei, București, 1969
- Cuceu I., Cuceu M., *Vechi obiceiuri agrare*, Editura Minerva, București, 1988
- Delort R., *L'aliment-roi: le pain*, în „Historia”, tom 85, Roma, 1986
- Densusianu N., *Chestionarul istoric*, Iași, 1895
- Detienne M., *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, în M. Detienne, Jean-Paul Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979
- Drogeanu P., *Practica fericirii*, Editura Eminescu, București, 1985
- Durand G., *Structurile antropologice ale imaginarii*, Editura Univers, București, 1977
- Durand J.L., *Bêtes grecques*, în Marcel Detienne, J.P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Librairie Générale Française, Paris, 1991
- xxx *Du grain au pain*, Collection Ethnologies d'Europe, nr. 2, Bruxelles, 1992
- Eco U., *Tratat de semiotică generală*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982
- Eliade M., *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Editura Publicom, București, 1943
- Eliade M., *La sacré et le Profane*, Gallimard, Paris, 1965
- Eliade M., *Cultul mătrăgunei în România*, în *De la Zalmoxis la Gengis Han*, Editura Științifică și

- Enciclopedică, București, 1980
- Eliade, M., *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Eliade, M., *Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991
- Eliade, M., *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, București, 1992
- Fechner K., *Le pain avant l'histoire; un bilan archéologique et palethnologique pour le Nord-Ouest de l'Europe*, în vol. *Du grain au pain*, Collection Ethnologies d'Europe, nr. 2, Bruxelles, 1992
- Fochi A., *Datini și eresuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea*, Editura Minerva, București, 1976
- Fontaine J.S., *Ritualisation of women's life crises in Bugisu*, în *The interpretation of Ritual*, Tavistock Publication, Helsinki, 1972
- Frazer J.G., *Creanga de aur*, vol. I, Editura Minerva, București, 1980
- Freud S., *Totem și tabu*, în *Opere*, vol. I, Editura Științifică, București, 1991
- Garine I., *Pour une anthropologie de l'alimentation*, în „L'Homme”, Paris, tome 9, nr. 4, p. 125-126, 1969
- Garine I., *Une anthropologie alimentaire des Français?*, în „Ethnologie française”, nr. 3, Paris, tome 10, p. 227-238, 1980
- Gennep A., *Mannuel de folklore français contemporain*, Ed. Auguste Picard, Paris, 1943
- Gennep A., *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iași, 1998
- Ghibănescu Gh., *Surete și Izvoade*, vol. IV, Iași, 1906
- Ghinoiu I., *Vârstele timpului*, Editura Meridiane, București, 1988
- Ghinoiu I., *Zilele săptămânii*, în „Tradiția românească”, Revistă de folclor și spiritualitate

- populară, an I, nr. 1, 1992
- Ghyca Matila C., *Estetica și teoria artei*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981
- Girard R., *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1972
- Gluckman M., *Essays on the Ritual of Social Relations*, B. Blackwell, Manchester, 1962
- Gorovei A., *Datinele noastre la naștere*, Editura Minerva, București, 1909
- Gorovei A., *Datinele noastre la nuntă*, Editura Minerva, București, 1910
- Gorovei A., *Credinți și superstiții ale poporului român*, Librăriile Socec, București, 1915
- Gorovei A., *Ouăle de Paști. Studii de Folklor*, Academia Română, București, 1937
- Greimas A.J., *Despre sens. Eseuri semiotice*, Editura Univers, București, 1975
- Grimal P., *Civilizația romană*, Editura Științifică, București, 1973
- Griselini F., *Încercare de istorie politică și naturală a Banatului Timișoarei*, Editura Facla, Timișoara, 1984
- Herseni T., *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977
- Heutsch L., *L'animal ceremonial et l'homme rituel*, în E. Merin, M. Piatelli Palmarini, *L'unité de l'homme. Pour une anthropologie fondamentale*, Seuil, Paris, 1974
- Huizinga J., *Homo ludens*, Editura Univers, București, 1977
- Ionică I., *O nuntă la hotarul brănean pe la 1850*, Dora D'Istria, extras din „Țara Bârsei”, nr. 1, 1933
- Ionică I., *Dealul Mohului. Ceremonia agrară a cununii în Țara Oltului*, Tipografia „Bucovina”, 1943
- Ioniță I., *Din istoria și civilizația dacilor liberi*,

- Editura Junimea, Iași, 1982
- Iordache Gh., *Ocupații tradiționale pe teritoriul României*, vol. I-IV, Scrisul Românesc, Craiova, 1985
- xxx *Istoria literaturii române*, Editura Academiei, București, vol. I, 1962
- Izard, M., Smith, P., *La fonction symbolique*, în *Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris, 1979
- Lascu N., *Cum trăiau romanii*, Editura Științifică, București, 1965
- Lasswell H.D., *Structure et fonction de la communication dans la société*, în *Sociologie de l'information*, Gallimard, Paris, 1973
- Leach E., *The structure of symbolisme*, în *The interpretation of ritual*, ed. By J.S. La Fontaine, Tavistock Publications, Helsinki, 1972
- Leach E., *Culture and Communication; the logic by which symbols are connected*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976
- Lévi-Strauss Cl., *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949
- Lévi-Strauss Cl., *Mythologiques*, vol. I, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964
- Lévi-Strauss Cl., *Mythologiques*, vol. III, *L'origine des manieres de table*, Plon, Paris, 1968
- Lévi-Strauss Cl., *Gândirea sălbatică*, Editura Științifică, București, 1970
- Lévi-Strauss Cl., *L'homme nu*, Plon, Paris, 1971
- Linton R., *Fundamentul cultural al personalității*, Editura Științifică, București, 1968
- Lotman I., *Studii de tipologie a culturii*, Editura Univers, București, 1974
- Lupu N., *Alimentația țaranului*, în „Viața românească”, nr. 2, 1906
- Marian Bălașa M., *Mitologia oului*, Editura Minerva, București, 1992
- Marian Bălașa M., *Colinda – experiență a sacralului*,

- în „Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor”, tom 3, 1992
- Marian S.Fl., *Înmormântarea la români*, Litotipografia Carol Göbl, București, 1892
- Marian S.Fl., *Nunta la români*, Litotipografia Carol Göbl, București, 1896
- Marian S.Fl., *Sărbătorile la români*, Institutul de Arte Grafice, vol. I-III, București, 1898
- Marian S.Fl., *Sărbătorile la români*, Editura Fundației Culturale Române, vol. I-III, București, 1994
- Maurizio A., *Histoire de l'alimentation vegetale*, Payot, Paris, 1932
- Mauss M., *Sociologie et antropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950
- Mauss M., *Eseu despre dar*, Institutul European Iași, 1993
- Mauss, M., Hubert, H., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, în *Mélanges d'Histoire des religions*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1929
- Mauss, M., Hubert, H., în *Oeuvres*, vol. I, Les Edition de minuit, Paris, 1969
- Maxwell J., *Magia*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1995
- Mead Margaret, *Male and female. A study of the Sexes in Changing World*, New York, William Morrow Company, 1949
- Mead Margaret, *Cultural patterns and technical change*, cap. *Nutrition*, The New American Library, New York, p. 194-204, 1955
- Mehedinți S., *Coordonate etnografice. Civilizația și cultura*, Editura Cultura Națională, București, 1930
- Mesnil M., *Patience et longueur de temps: les leçons du pain*, în vol. *Du grain au pain*, Collection Ethnologies d'Europe, nr. 2, Bruxelles, 1992
- Mușlea I., *Cercetări etnografice și de folclor*, Editura

- Minerva, București, 1972
- Oișteanu Oișteanu, A., *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Editura Minerva, București, 1989
- Pamfile Pamfile, T., *Sărbătorile de vară la români*, Librăriile Socec, București, 1910
- Pamfile, T., *Agricultura la români*, Librăriile Socec, București, 1913
- Pamfile, T., *Crăciunul*, Librăriile Socec, București, 1913
- Pamfile, T., *Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului*, Librăriile Socec, București, 1913
- Pamfile, T., *Mitologie românească*, vol. I, *Dușmani și prieteni ai omului*, Librăriile Socec, București, 1916
- Pavelescu Pavelescu, Gh., *Pasărea sufletului. Contribuții pentru cunoașterea cultului morților la românii din Transilvania*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, București, VI, 1942
- Pavelescu, Gh., *Mana în folclorul românesc*, Tip. Krafft&Drotleff, Sibiu, 1944
- Pârvan Pârvan, V., *Getica. O protoistorie Daciei*, București, 1926
- Pârvan, V., *Începuturile vieții romane la gurile Dunării*, Editura Științifică, București, 1974
- Petrescu Petrescu, P., *Imaginea omului în arta populară românească*, Editura Meridiane, București, 1969
- Petrescu, P., *Motive decorative celebre*, Editura Meridiane, București, 1971
- Pop D. Pop, D., *Obiceiuri agrare în tradiția populară românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989
- Pop M. Pop, M., *Obiceiuri tradiționale românești*, C.C.E.S., București, 1976
- Popescu Popescu, Al., *Tradiții de muncă românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986
- Proca Proca, G., Kirileanu, Gh.T., *Cercetări asupra hranei țaranului*, în „Buletinul Societății de Științe din București”, an XVI, nr. 1-2, 1907
- Rădulescu-Rădulescu-Codin, C., Mihalache, D., *Sărbătorile*

- Codin, Mihalache Răutu, *poporului, cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, Tipografia Cooperativa, București, 1909
- Răutu Răutu, R., *Nunta în Oltenia*, în „Răspunsuri la chestionarul lingvistic al lui B.P. Hasdeu”, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 12, nr. 4, 1967
- Sachelarie, Stoicescu Sachelarie, O., Stoicescu, N. (coord.), *Instituții feudale din Țările Române. Dicționar*, Editura Academiei Române, București, 1988
- Segalene Segalene, Martine, *Sociologie de la famille*, Ar. Colin, Paris, 1981
- Sevastos Sevastos, Elena, *Literatura populară*, Editura Minerva, București, 1990
- Smith Smith, P., *Aspects de l'organisation des rites*, în M. Izard și P. Smith, *La fonction symbolique*, Gallimard, Paris, 1979
- Spera Spera, E., *La panification comme „acte de vie”*, în vol. *Du grain au pain*, Collection Ethnologies d'Europe, nr. 2, Bruxelles, 1992
- Sperber Sperber, D., *Le symbolisme en général*, Plon, Paris, 1972
- Taloș Taloș, I., *Meșterul Manole*, Editura Minerva, București, 1973
- Thomas Thomas, L.V., *Rites de mort, Pour la paix des vivants*, Fayard, Paris, 1985
- Turner Turner, V., *Le phénomène rituel. Structure et contrestructure*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990
- Turner, V., *The forest of symbols*, Routledge, London, 1970
- Vasiliu Vasiliu, D.A., *Sufletul românesc în credințe, obiceiuri și datine*, Editura Bucovina, București, 1942
- Vassas Vassas, Claudine Fabre, *La bête singulière, Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard, Paris, 1994
- Văduva Văduva, Ofelia, *Repere simbolice în cultura populară. Pâinea și alte modelări din aluat*, în „Revista de etnografie și folclor”, tom 26, nr. 1, 1981

Văduva, Ofelia, *Daruri și ofrande rituale*, în *Imagini și permanențe în etnologia românească*, Editura Știința, Chișinău, 1992

Văduva, O., *Viața cotidiană tradițională. Repere în timp*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor, Editura Academiei Române, București, serie nouă, tom 3, 1992

Văduva, O., *Spații sacre în interiorul locuinței tradiționale*, în „Revista de etnografie și folclor”, Editura Academiei Române, București, tom 39, nr. 5-6, 1994

Văduva, O., *Magia darului*, Editura Enciclopedică, București, 1997

Văduva, O., *Gustul - graniță identitară*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor, Editura Academiei Române, București, serie nouă, tom 11-13, 2000-2002

Văduva, O., *Nostalgii identitare*, în Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor, Editura Academiei Române, București, serie nouă, tom 14-15, 2003-2004

Verdier Yvonne, *Pour une ethnologie culinaire*, în „L'Homme”, Paris, tome 9, nr. 1, p. 49-57, 1969

Verdier, Yvonne, *Façons de dire, façons de faire, La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, Paris, 1979

Vernant J.P., *A la table des hommes*, în *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979

Voronca Elena Niculiță, *Datinile și credințele poporului român*, vol. I-III, Tip. Isidor Wiegler, Cernăuți, 1903

Vulcănescu R., *Figurarea mâinii în ornamentica populară română*, în „Revista de etnografie și folclor”, nr. 3-4 și 4-5, 1964

Vulcănescu, R., *Măștile populare*, Editura Științifică, București, 1970

Vulpescu M., *O nuntă păgână în comuna Lupșani*, Tipografia Oltenia, București, 1930

Wiegmann G., *Möglichkeiten ethnohistorischer Nahrungsforschung*, în „Ethnologia Europaea”, Verlag Otto Schwartz, Göttingen, vol. I, nr. 3, 1967

Wilkinson W., *Voyage dans la Valachie et la Moldavie*, Chez Anth. Boucher, Paris, 1831

Yoder D., *Folk Cookery*, în *Folklore and Folklife*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1972

Zahacinschi N., *Decorarea ouălor, meșteșug și artă*, București, Editura Litera, 1985

SUMAR

PREFAȚĂ	5
ARGUMENT	9
I. PRELIMINARII TEORETICE	11
NATURĂ ȘI CULTURĂ ÎN ACTUL ALIMENTAR	15
DE LA COTIDIAN LA SĂRBĂTOARE	19
ALIMENTAȚIE CEREMONIALĂ - ALIMENTAȚIE RITUALĂ	22
II. SIMBOLISM ALIMENTAR	32
ALIMENTE NATURALE	34
ALIMENTE TRANSFORMATE CULINAR	49
Pâinea cea de toate zilele	50
Sinteze simbolice în aluat	70
Alte metafore alimentare	84
III. PRACTICI RITUALE ALIMENTARE	92
PRESCRIPTII ȘI INTERDICȚII	92
POSTUL - PRACTICĂ ASCETICĂ	93
DIALOGUL MAGIC AL DARURILOR	109
OSPITALITATEA	128
SACRIFICIUL ANIMALIER. DIMENSIUNI SPIRITUALE	130
Actul sacrificial - semn și simbol	130
Teoria sacrificiului în antropologia europeană	137
Sacrificiul animalier - valențe rituale și ceremoniale	147
Sacrificiul - semn al sărbătorii	150
Text și context sacrificial în obiceiuri populare românești	159
Sacrificiul - instituție culturală	172
MESE COMUNE	173
La masă cu semenii	178
La masă cu strămoșii	182
La masă cu divinitatea	187
IV. ACTUL ALIMENTAR, CREATOR DE ROL ȘI STATUT SOCIAL ..	199
RÉSUMÉ	207
ABSTRACT	211
BIBLIOGRAFIE	215



În literatura antropologică, actul alimentar, plasat pe un plan superior celui strict biologic, este inclus între mărcile cu forță identitară, fiind considerat util în caracterizarea diferitelor culturi, grupe de populație, indivizi. Este binecunoscut, astăzi, faptul că modul de hrană reflectă suma acumulărilor materiale și spirituale - practici, tehnici, simboluri, obiceiuri, comportamente - sfere de cercetare definite prin remarcabile attribute particulare cu impact cultural.

Lucrarea „Pași spre sacru” prezintă un segment al sistemului alimentar românesc, acela ce se referă la valorile spirituale ale hranei tradiționale - simboluri, credințe, obiceiuri - pledând pentru utilizarea lor ca argumente pertinente în căutările identitare actuale privind cultura culinară românească.

ISBN 978-973-8920-29-3



9 789738 920293